

نزعة أدونيس الإنسانية: استعارة شعرية مضللة!

محمد خلاف

لم تشغل أدونيس مسألة مثلما شغلته مسألة اكتشاف المعنى الإنسانى العميق لذاته، وللإنسان عموما ومحاولة تحقيق هذا المعنى. وتمتلىء كتابات أدونيس النثرية بفيض من العبارات التى تؤكد كلها أهمية الإنسان المطلقة وعلى ضرورة اتخاذها غاية فى حد ذاتها، رغم أن نقيض ذلك هو ما حدث، ويحدث حتى الآن^(١). ولما كان أدونيس واعيا طول الوقت بما آل إليه مصير الإنسان فى مجتمعه العربى الإسلامى من نهاية مفاجئة، فقد اتخذت لديه هذه المسألة أبعادا عميقة ومركبة. كان أدونيس واعيا منذ البداية وعيا يكاد يكون مفرطا، بأن الإنسان فى مثل هذا المجتمع لم يعد صالحا لأن يكون حتى مجرد شيء. فلقد "صار أى شيء" () أكثر أهمية من الإنسان. أى شيء، حتى الثوب، حتى الحذاء^(٢). وقد ظل هذا الشعور المأساوى يرافقه على الدوام سواء على صعيد حياته الشخصية أو على صعيد تجربته الشعرية. وكان هذا الشعور من القوة بحيث أنه ظهر لديه على هيئة رد فعل مضاد يعبر على العكس عن نزعة قوية لتأكيد الذات بشكل مطلق. ورفض الخضوع لكل صور التعميم أو التجربة التى من شأنها أن تهدد أصالة هذه الذات وفراستها. وينطلق أدونيس من تعريف معين للاغتراب يعتبره من أقدم وأعظم التعريفات هو ذلك التعريف الذى أورده الفارابى. يقول الفارابى فى تعريفه: "كل موجود فى ذاته، فذاته له، وكل موجود فى آله، فذاته لغيره". لذلك كانت المسألة الأولى وما تزال بالنسبة له هى كيف يخرج من دائرة هذا الاغتراب ويقوم بعملية الاسترداد. وقد مثلت له الكتابة الشعرية أحد أفضل الطرق لممارسة استرداد الذات والعودة الدائمة للوجود فيها.

ورغم أن أدونيس ينطلق من التركيز على الإنسان والاهتمام به من خلال علاقته بالله أو عبادته له بل بوصف ذلك الإنسان يمثل هو نفسه قيمة بحد ذاتها إلا أنه يفشل فى الاحتفاظ بهذا من ميدان التأثير والفعالية فإن ردة فعلها الحادة والقوية على هذا الإجراء سرعان ما تتجه على الفور ناحية إضفاء طابع المطلق على كل ما هو نسبى وذاتى ومتناه. ولأن أدونيس شاعر قبل كل شيء فإنه يختار بالضرورة الشعر لكى يخلع عليه الإطلاقية التى يسلبها من الوجود الميتافيزيقى. وفى اللحظة نفسها التى يفعل فيها أدونيس ذلك فإنه يخون نزعته الإنسانية ذاتها. وهكذا ينتقل أدونيس من المركزية اللاهوتية إلى المركزية الإنسانية ملاحظا بحق أن "غربة الدين الكبرى هى أن تصبح الكنيسة أكثر أهمية من المسيح. وأن يصبح الجامع أكثر أهمية من الإسلام. هى أن تصبح الكنيسة للكنيسة والجامع للجامع. هى أن يصبح الدين مؤسسة"^(٣). لكنه ما إن يصل إلى المركزية الإنسانية حتى يرتد على عقبيه عائدا مرة أخرى إلى نقطة البداية، أعنى إلى المركزية اللاهوتية. ولكن فى هذه المرة تحت اسم مستعار هو الواحدية الشعرية. فإذا كان صحيحا أن الدين عندما يصبح غاية فى حد ذاته وليس وسيلة أو كما يعبر أدونيس عندما يصبح الدين للدين فستؤدى هذه الحالة إلى ضياع الدين وتدهور العالم الروحى، تدهورا كاملا. فإنه من الصحيح كذلك أن إحلال الشعر محل الدين بوصفه مصدرا بديلا للقوة ثم النظر إليه بعد ذلك على أنه يمثل قيمة فى ذاته أو بحد ذاته سيعمل هو أيضا على ضياع الشعر وضياع الإنسان معا. بل إن اتخاذ الإنسان نفسه غاية من أجل ذاته أو كما يعبر فويرباخ جعل الإنسان إلها للإنسان لا يمكنه إلا أن يفقد الكائن البشرى روحه وإنسانيته. ذلك بأن جوهر الكيان البشرى هو فى تلك القدرة المبتوثة فيه لا على النكوص على عقبيه والارتداد للخلف وإنما على الاستشراف والتطلع للأمام ومحاولة سبر أغوار الوجود الروحى المستقل والتميز. ذلك الوجود الذى يقف بأكمله خارج ذاته وخارج عالمه الطبيعى معا.

تعتبر الواحدية الشعرية إذن، بمثابة حجر الأساس الذى تقوم عليه نظرة أدونيس إلى العالم. وقد كانت هذه الواحدية الشعرية، من القوة، بحيث أنها تمكنت بالفعل من أن تبتلع فى داخلها كل مدارج الوجود المختلفة: الدينية والفكرية والجمالية وحتى الشخصية. وقد أثرت هذه

الواحدية فى طريقة مقارنة أدونيس للأفكار بشكل عام. كما أثرت كذلك فى الكيفية التى تناول بها أدونيس بعض الظواهر الهامة فى كل من الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية. فإن تناول أدونيس للأفكار بصفة عامة يكاد يكون تناولا عاطفيا وذاتيا صرفا، وفى هذا النوع من التناول تكون المشاعر هى المقومات الأولى. كما بدا تأثير هذه الواحدية واضحا فى موقف أدونيس المتحيز من التراث العربى والإسلامى، فهو لا يقبل من هذا التراث، سوى الاتجاهات التى من شأنها أن تثرى تجربته الشعرية وتدعمها، كالاتجاهات الباطنية، مثلاً، من إمامية وصوفية، وهذه الاتجاهات هى أيضاً الاتجاهات نفسها التى يخلع عليها أدونيس، قيمة تحويلية وثورية كبرى. ويحدث استقطاب مماثل، على مستوى العلاقة بالثقافة الغربية. فهو ينحاز فى هذه الثقافة إلى الفلسفات والحركات الشعرية والفنية النازعة إلى اللامعقول وإلى الفردية المطلقة، كالحركة السوربالية، وفلسفات نيتشه وكيركجورد وهيدجر.

وقد بدأنا الدراسة بمحاولة استخلاص المخطط الهيكلى لكتاب الثابت والمتحول. وكانت هذه المحاولة مصحوبة ببعض التعليقات والملاحظات النقدية الجزئية التى بثناها هنا أو هناك. لكن انتقادنا الأساسى كان موجهاً إلى موقف أدونيس الفكرى ككل. أعنى موقفه الرامى إلى جعل الشعر يأخذ مكان الدين. وفى الواقع، فإن أدونيس يستخدم ها هنا ما يشبه أن يكون معياراً عكسياً للحقيقة أو القيمة. فهو يهتم النظرة الدينية بأنها السبب فى ضياع الإنسان العربى وفقدانه لتكامله وحرية. وكحل لهذا الموقف المفترض أو المزعوم، يدعو أدونيس إلى تثبيت منحنى إنسانى أنثروبولوجى صرف، مكان المنحنى الدينى السائد والمستقر. لكنه فى مجال الرد على ما يسميه بالنظرة الدينية المتطرفة، ما يلبث أن يقع فى برائن نظرة أشد تطرفاً، هى النظرة الإنسانية. وقد عرفنا أن من بين أهم خصائص هذه النزعة هو ميلها إلى إضفاء طابع اللامتناهى على المتناهى وطابع المطلق على الجزئى والنسبى والعابر. غير أن هذه المحاولة لا بد أن تنتهى، لامحالة، إلى الفشل. وفى الحقيقة، فإن الشعر، أو أى شىء آخر، لا يمكنه أن يقوم بدور المطلق، وهو بمجرد أن يصل إلى الذروة، ما يلبث أن يصل فى لحظة الذروة نفسها، إلى طريق مسدود. فتكون تلك بمثابة الإعلان عن إخفاقه، وإخفاق الإنسان معاً⁽⁴⁾.

ففى سبيل إنكار الإيمان بأية حقيقة مطلقة عن وجود الله، يتم تقويض النظم الأخلاقية والجمالية والمعرفية، الكلية والثابتة، والمستمدة من الوجود الإلهى، ويؤدى ذلك بشكل تلقائى إلى فرض حالة من السيولة الشديدة للقيم والمعانى. وفى إطار هذه الحالة تؤخذ الحقائق والمعايير دائماً ضمن منظورات جزئية وعابرة. وتظل هذه المعايير متغيرة وقابلة للمراجعة والتجاوز المستمرين، إلا أنها لا يمكن أن تؤدى أبداً إلى أى شىء ثابت أو نهائى. وفى النهاية، تصبح جميع الأحكام والمعايير، نسبية، أى متساوية، من حيث المشروعية والأهمية. فرأى أجهل الناس بالشعر، يصبح متساوياً مع رأى أكثر نقاد الأدب حنكة ووعياً جمالياً. والدفاع عن كرامة الإنسان وحرية يصبح مثل الهجوم عليهما أو الانتقاص من قدرهما، وهكذا. وأخيراً، فعمل مشكلة التواصل التى يطرحها هذا النوع من الشعر طرحاً قوياً، أن يكون لها فى هذا السياق، دلالة عظيمة المغزى، فمهما فسرنا هذه المشكلة بعوامل خارجية، تظل العوامل الداخلية، فى نظرى، أقوى وأشد تأثيراً. "وهكذا، يخيل لى أن هذا الشعر ينتهى به الأمر لامحالة إلى الوقوع فى أسر نوع من العزلة الكاملة. وهى عزلة لا يصح النظر إليها بوصفها مجرد أمر عارض يصل إليه هذا الشعر رغماً عن إرادته، أو بسبب ظروف موضوعية تتجاوزه، ذلك أن هذا الشعر يصبح بإرادته هو، وبدوافع داخلية تماماً، شعر توحيد وانعزال، فخور - إلى حد الزهو - بانعزاله وتوحده⁽⁵⁾."

المخطط الهيكلى لكتاب الثابت والمتحول

فى كتابه الرئيس، الثابت والمتحول، يحاول أدونيس أن يدرس التراث العربى من خلال منهج وصفى تاريخى موضوعى ومحايد⁽⁶⁾. ومن أجل ذلك يعمد أدونيس إلى قصر دراسته ضمن حدود معينة. وتتكون هذه الحدود من وصف الإنسان فى تاريخيته وحرية وعلاقاته المتناهية الباطنة. وحتى يتجنب الوقوع فى خطر التبسيط والتجريد، فقد أثر منذ البداية، ألا يعرض للتراث

ككل، وكوحدة، أو يقيمه في المطلق. بل ركز فيه على أفكار ووقائع واتجاهات محددة، وفي الوقت نفسه متنوعة بل متناقضة. فالتراث كما يرى أدونيس لم يكن تعبيراً عن الهوية نفسها كما لم يكن وحدة واحدة متناسقة ومنسجمة عبر المراحل التاريخية. بل بالأحرى كانت وحدة التراث المزعومة كثيرة ومتعددة إلى درجة التباين الجذري في الآراء والأفكار والتطلعات التي عبر عنها.

وقد بدت الثقافة العربية لأدونيس في شكلها المسيطر، على الأقل، ثقافة تقليد واتباع. فلم يحدث أبداً لهذه الثقافة أن تجاوزت ما تم رسمه لها من إطارات مألوفة أو ما تم وضعه من حدود مقررة سلفاً. وهكذا، ظلت ترسّف في أغلال التقليد والجمود قروناً طويلة فلم يقيض لها أبداً أن تتحرر من قيودها وتنطلق باحثة عن الحقيقة والمعرفة أينما كانت وكيفما كانت. وتطرح الثقافة العربية السائدة مشكلة مفتعلة بخصوص التراث. وهي مشكلة لا تهم أحداً غير أصحاب هذه الثقافة ومن يوالونها ويدافعون عنها. وتنشأ هذه المشكلة عندما يحاول هؤلاء أن يجعلوا من التراث ككل مجالاً للرفض أو القبول، وليس موضوعاً للبحث والتساؤل وإعادة النظر. ويجعل النظام الثقافي السياسي السائد من التراث مشكلة عندما يحوله إلى سلاح في يده يواجه به من جهة الفئات والقوى التي تناوئه في حرب الصراع على السلطة، ويفرض بقوته من جهة أخرى نمطاً معيناً من الفكر والتعبير وربما من السلوك أيضاً. وهو نمط يقدم بوصفه الطريقة الصحيحة والوحيدة لفهم التراث، والاقتراب من حقيقته الخالدة. أما الفئات التي كانت تحركها دوافع الإبداع والحرية والثورة فلم يمثل لها التراث مشكلة على الإطلاق. فلقد وجدت هذه الفئات نفسها تتجارب ببساطة وعفوية مع أعماق التراث الكيانية حيث يكمن جوهر الإبداع، لا مع المنجزات التي كانت تظهر من حين لآخر، على سطحه. ورغم أن هذه الفئات والقوى كانت هامشية ومقموعة، إلا أنها حاولت مع ذلك أن تحطم القيود المفروضة على الفكر والحياة، وأن تطرح مفهومات أخرى جديدة.

هذان هما المنحيان أو الطرفان الكبيران اللذان كونا الثقافة العربية منذ نشوئها. ولم تكن العلاقة بين هذين الطرفين علاقة جدلية خصبة، بل كانت على العكس، علاقة تناقضية، إن لم تكن عنيفة ودموية، وقد عجز طرفا هذه العلاقة عن تجاوز الصراع الذي فرض عليهما، سواء على المستوى النظري أو العلمي. ولهذا، لم يكن "الخلاص" (أو الهلاك) في (وحدة هذين الطرفين) معاً، وإنما كان الخلاص (أو الهلاك) في تغلب أحدهما على الآخر^(١). ولأسباب معينة، فإن الذي كان ينتصر دائماً في هذا الصراع، إنما هو الطرف الأول، فقد وجد هذا الطرف الذي اتخذ من التقليد والاتباع أساساً ومنطلقاً له مؤازرة ومساندة قوية من النظام الثقافي السائد، وهذا الطرف هو الذي سمى اصطلاحاً، بالثابت أو القديم، أما قوى الإبداع والتجديد، أو ماسمى اصطلاحاً بالمتحول أو المحدث، فكان هذا النظام يفرض عليها إما أن تتخلى عن نظرتها التجديدية وأن تكون على العكس امتداداً أو استمراراً للقديم على النحو الذي ساد واستقر، أو لايعترف بها على الإطلاق، وهو ما كان يتضمن أيضاً العمل على محاربتها والقضاء عليها.

هذا هو باختصار، المخطط الهيكلي الذي ينظر أدونيس من خلاله إلى التاريخ العربي. فإذا صح هذا المخطط، وصحت بالتالي، الثنائية التي يقوم عليها، تصبح "القضية الأساسية في دراسة الثقافة العربية، وفي التراث العربي بعامه، هي (قضية) العلاقة بين رؤيا الثبات ورؤيا التحول، أو (قضية) الصراع بين منحى الاتباع ومنحى الابتداء"^(٢). وتبدو الحياة العربية في ظل هذا المخطط واقفة لا تتحرك. تعيد دوراتها القاسية باستمرار. وتنسرح دوماً وأبداً على خشبة التاريخ، بمقتضى ذلك المخطط. وهكذا، فرغم أن مادة التاريخ كانت تختلف من عصر إلى عصر، ومن مرحلة إلى أخرى، إلا أن مخططه أو هيكله الجوهرى القائم على ثنائية الثابت والمتحول، القديم والمحدث، ظل كما هو ثابتاً لا يتغير. ويوجد لدى أدونيس وعى حاد ومرهف بمأساة التاريخ العربي. وهي مأساة يسببها أو يبعث عليها أن نظام التاريخ يبدو للأسف خلواً تماماً من أى نظام خلقى أو إنسانى. فهو نظام تسيطر عليه تماماً وتحركه قوى بهيمية ظلامية ماقبل إنسانية نزاعة إلى العنف والقسوة والخيانة ومتعطشة دوماً إلى إراقة الدماء وتقديم المزيد من القرايين والضحايا. ويأتى

الخليفة على رأس هذا النظام. والله هو من جعله فى هذا الموضع ليكون حارسا للدين وممثلا له. ومنذ أن يستمد الخليفة سلطته من الله، تصبح كل سلطة على الأرض بعد ذلك انعكاسا للسلطة التى يديرها الخليفة. وهكذا يدور التاريخ باسم هذه السلطة وهكذا يستمر أيضا تقديم البشر كقرايين وضحايا باسم هذا الدوران الأبدى.

ليس الأساس إذن فى هذا النظام أو المخطط الهيكلى هو الثنائية بحد ذاتها. ليس هو الاتباع بحد ذاته، أو الابتداع بحد ذاته. وإنما هو الموقف من القيم الطبيعية والإنسانية، تلك القيم التى ينبغى أن ينظر إليها باستمرار بوصفها نقطة ارتكاس الثنائية ومحورها الأصلى. وهكذا، فعلى أساس الموقف الإيجابى من هذه القيم، يتحدد إذن الموقف من طرفى الثنائية. ولما كان الطرف الاتباعى من وجهة نظر أدونيس هو الطرف الذى وقف فى مضادة تامة مع القيم الطبيعية والإنسانية، وكان الطرف الإبداعى هو الطرف الذى وقف على العكس، مع هذه القيم، وإلى جانبها، يصبح من الطبيعى أن يعلن أدونيس انحيازه الكامل للقوى الإبداعية والتحولية فى التراث العربى، ومن ثم رفضه الكامل للقوى الاتباعية والثبوتية. فالقضايا الثقافية المطروحة فى هذا الكتاب، هى إذن أبعد ما يكون عن أن تكون مجرد قضايا نظرية أو تأملية. ذلك أنها أيضا وربما فى الأساس، قضايا إنسانية وحقيقية. والتاريخ الذى تدور حوله هذه القضايا ليس مجرد خلفية فخمة. فلسوء الحظ، تصادف أن يكون هذا التاريخ هو تاريخنا نحن بالذات: وتصادف أيضا أن تكون مادة هذا التاريخ، مادة دموية. بطلها وضحيته فى الوقت نفسه هو الإنسان العربى ذاته. فالصراعات فى هذا التاريخ كانت، وما تزال، حقيقية. والمعاناة أيضا حقيقية. ولذلك، لم يكن غريبا أن تكون دعوة أدونيس إلى تشكيل شعر جديد وحياة جديدة هى فى الأساس دعوة إلى تشكيل إنسان عربى جديد. إنسان يتمحور حوله كل شىء: الشعر والفكر والدين، وينظر إليه كل شىء على أنه هو الذى يمثل فى النهاية قيمة القيم ومعيارها النهائى.

وقد بدت الاتباعية فى نظر أدونيس شديدة التأصل فى الحياة العربية مما أغراه بتعقب الأسباب الحقيقية لهذا التأصل. ورغم أن أدونيس معنى أساسا فى هذا البحث بتحليل ماهية الشعر العربى وبيان خصائصه من خلال تحليل العلاقة الأساسية بين القديم والمحدث. إلا أنه لم يشأ أن يقوم بتحليل الظاهرة الشعرية بمعزل عن غيرها من الظواهر الثقافية الأخرى. ويؤكد أدونيس أن النقد العربى قد قدم صورة خاطئة أو على الأقل صورة غير دقيقة عن الشعر الجاهلى. فقد سعى هذا النقد فى معظمه إلى ربط الشعر الجاهلى كله بالقيم القبلية ربطا عضويا. فى حين تؤكد الحقائق التاريخية أنه كان يتضمن أيضا نواة لحركة شعرية أخرى مضادة للقبلية وقيمها. وقد تمثلت هذه الحركة فى شعر الصعاليك وفى قصائد لامرئ القيس وطرفة بن العبد. ويخلص أدونيس من ذلك إلى أن: "الأصل الثقافى العربى (لم يكن) واحدا وأنه (تضمن) بذورا جدلية بين القبول والرفض، الراهن والممكن () بين الثابت والمتحول"^(١). فإذا صح أن الأصل الشعرى كان منقسما على نفسه، كان معنى ذلك أن الشعر بذاته، لا يستطيع أن يفسر تأصل الاتباعية فى الحياة العربية، ولابد عندئذ من البحث عن أسباب تفسيرية أخرى أكثر إقناعا. ويلتمس أدونيس هذه الأسباب فى الرؤيا الدينية الإسلامية. فلأن الدين الإسلامى لم يقتصر على الغيب والآخرة فقط بل شمل الحياة والوجود كله، كان من الطبيعى، أن تفهم الرؤيا الشعرية العربية التقليدية فى ضوء الرؤيا التى وضعها الدين. فمنذ اللحظة الأولى حرص العلماء على أن يربطوا بين اللغة والدين ربطا جوهريا. وقد عنى هؤلاء العلماء باللغة، اللغة العربية أساسا. ولم تكن هذه اللغة فى نظرهم اصطلاحا وتواضعا بل كانت توقيفا ووحيا. أو بتعبير آخر لم تكن نتاجا بشريا أو اجتماعيا وإنما كانت تنزيلا وتعليلًا من عند الله، للإنسان. وبهذا اعتبرت اللغة قديمة إلهية، واعتبر الشعر الجاهلى الذى كتب بها قديما هو أيضا. أخذ العلماء بدورهم يستعينون بالشعر الجاهلى فى تفسير القرآن. وأصبحت المعرفة بالشعر الجاهلى شرطا أساسيا لسبر أغوار الإعجاز القرآنى. وهكذا، "اكتسبت اللغة العربية الجاهلية والشعر الجاهلى بعدا دينيا، وأصبح العربى بعامة يصدر فى نظرته إلى ماضيه الثقافى الجاهلى عن شعور دينى"^(٢). ويبحث أدونيس الرؤيا الدينية على عدة مستويات من المعنى: الزمنى أو التاريخى، والمكانى، والنظرى أو المعرفى، والعملى. فمن حيث

النظرة إلى الزمن والتاريخ: ليس للزمان فى المنظور الدينى سوى وجه واحد أو بعد واحد هو الماضى. لا من حيث أن هذا الماضى قابل للتجاوز بل من حيث أنه قد اكتمل بصورة نهائية وثابتة منذ ولادته. ولا من حيث أنه تعبير عما كان وحسب، وإنما أيضا من حيث هو تعبير عما يكون، وعما سيكون. فالماضى هو الزمان كله، أم الحاضر بذاته أو المستقبل بذاته فليس لهما ضمن هذا المنظور أية قيمة. فقيمة المستقبل الوحيدة هى إذن فى صدوره الدائم عن الماضى لا عن المجهول، وفى ممارسته الأبدية للمضمون الذى دعا إليه أو عبر عنه هذا الماضى. وهذا المضمون هو مضمون دينى فى الأساس. وكل مضمون دينى فإنه يبسط حضوره المطلق على التاريخ كله. بل إن قيمة المستقبل تكاد تكون فى الواقع هى، فى إنكار المستقبل إنكارا تاما، وفى إنكار دلالاته على الخلق والتجدد، والزمان منظورا إليه على هذا النحو، لابد أن ينغلق فى وجه الممكنات والاحتمالات كلها. وبدلا من أن يكون مجالا لتحول الإنسان أو لصيرورته الخالقة والفاعلة، يصبح على العكس مجالا لتجلى الثابت والمطلق، ذلك الفاعل الحقيقى فى العالم وجوهره الأبدى. هكذا، ما يكون، وما سيكون، موجود سلفا، فى ماقد كان، والحاضر أو المستقبل ليس أكثر من وسيلة لتقليده واستعادته دوما وأبدا، حتى نهاية الزمان.

والمكان بدوره مغلق كالزمان. يشبه مثله أن يكون مجرد اصطلاح لفظى وحسب. وهو إلى ذلك، لا يصلح لأن يكون مستقرا أخيرا وإن كان يمكن أن يكون ممرا. وبالتالى لا يصلح لأن يكون مصدر أمن وطمانينة. إنه مجرد مأوى مؤقت وغير كاف لحين الوصول إلى هناك، حيث المكان الدائم والحقيقى. حيث الآخرة، التى تلتقى بالماضى فى مكان آخر من نوع غير أرضى^(١١). وهكذا ليس المكان إلا "واسطة لتذكير الإنسان أن الدنيا فانية، وأنها ليست إلا جسرا يعبر عليه إلى السماء، حيث الوجود الإلهى المطلق"^(١٢). والواقع أن الإنسان ضمن المنظور الدينى لا يصح من وجهة نظر أدونيس أن يقال عنه أن لهوطنا بالمعنى الدينى. فهو لا يرتبط بالمكان الذى يسكن فيه ارتباط حضارة ومدنية^(١٣). من هنا تصبح جميع الأمكنة بالنسبة إلى الإنسان ضمن هذا المنظور متساوية وتصبح الهجرة المستمرة هى النموذج الذى يعبر خير تعبير عن علاقته الحقيقية بالمكان. حيث يحيا خارج المكان فيما يحيا ضمنه. كأن فيه نوعا من مقيم راحل، أو حاضر غائب. والإنسان وإن كان يلتصق بالمكان إلا أنه لا يلتحم به عضويا. بتعبير آخر، لاتصبح الأرض جزءا حيا من جسده أو بعدا حميميا من أبعاد وجوده بل عنصر تزيين وإضافة وحسب. ولذلك فحين يدافع عن المكان الذى يسكنه فإنه لا يدافع عنه من حيث هو أرض أو وطن، بل يدافع عن ملكه على هذه الأرض. وهو فى هذا كله، (كأنه) مستعد أن (يموت) فى سبيل فكرة ما، لا فى سبيل أرض ما. (كأنه) كائن فى اللوجوس، فى الكلمة، لا فى الطبيعة^(١٤).

وفىما يتعلق بطبيعة النظرة إلى المعرفة: اعتبرت الرؤيا الدينية، المعرفة بوجه عام تابعة لها ومنبثقة عنها، وإلا فلن يكون للمعرفة أى معنى. "المعرفة بتعبير آخر دينية أو هى باطلة"^(١٥) والمسألة بسيطة ولا تحتاج أى تعقيد: يكفى أن يؤمن الإنسان دينيا لكى يمتلك المعرفة الحقيقية الكاملة، ولكى يبدو سعيدا مطمئنا. والمعرفة التى يقدمها الدين هى معرفة يقينية كاملة وشاملة. وهى ليست معرفة بأمور الدين وحسب بل أيضا معرفة بأمور الدنيا. وليست فقط معرفة بما وراء الطبيعة بل هى كذلك معرفة بالطبيعة. والمعرفة الدينية هى إلى ذلك، معرفة مؤسسة كلها على العلوم وليس على المجهول. فلا توجد أمام الإنسان أية إمكانية لاكتشاف معرفة جديدة لم تكن موجودة أصلا فى الدين. بل إن المعرفة الدينية هى وحدها المعرفة الصحيحة وكل ما خالفها فهو باطل قطعاً ولذلك فهو ليس جديرا بأن يعرف. وما على الإنسان الذى يسعى فى طلب الحقيقة إلا أن يبقى المعرفة التى يعبر عنها الدين حاضرة باستمرار، وذلك بأن يحفظ هذه المعرفة ويقوم باستعادتها مرارا وتكرارا. ومعنى أن يكرر الإنسان المعرفة التى سبق أن أثبتتها الدين هو أنه لاقدرته له على الفعل أو القول. ومن هنا كانت نظرة الرؤيا الدينية إلى الفعل الإنسانى نظرة تنفى عن الإنسان أى قدرة أو إرادة. فإله بحسب هذه الرؤيا هو وحده الفاعل، أما الإنسان فليس "إلا محلا لهذا الفعل وشاهدا"^(١٦).

وقد انعكست هذه الرؤيا الدينية على جميع مناحى الحياة المختلفة. فعلى الصعيد الاجتماعي السياسى كانت العلاقة بين الفرد والمجتمع أو بين المحكوم والحاكم استمرارا لعلاقة أولى وأصلية هى علاقة الإنسان بالله. وبموجب هذه العلاقة فإن من نسميه الآن بالمواطن، كان يطلق عليه علماء الشريعة الإسلامية اسم المكلف. وقد صدر هؤلاء العلماء فى موقفهم من الإنسان عن فكرة الواجب لا عن فكرة الحق. وكان المجتمع فى نظرهم عبارة عن "مجموعة من الأفراد المكلفين أو المسؤولين عن أداء واجبات محددة قبل أن تكون لهم حقوق محددة"^(١٧). ومن الواضح أن الرشد كذاتية حرة ومنفردة لم يكن له أى وزن أو ثقل فى نظر هؤلاء العلماء فقد سيطرت الفكرة العامة المجردة نفسها على تفكيرهم الاجتماعى السياسى. فكما أنه فى الدين يتم إقرار الفرد الإنسانى فى سبيل إغناء الله فكذلك كان يحدث الشيء نفسه فى السياسة. فيقلص الفرد الإنسانى حتى يصل إلى مستوى لاشئ، وذلك لكى تصبح الأمة أو الجماعة أو النظام، أى يصبح كل ما هو تجريد محض، كل شئ. وهكذا فهم هؤلاء الإنسان مخلوقا مكلفا يقبل ويمتثل ولم يفهموه كائنا خلاقا يرفض ويختار ويغير.

وعلى صعيد الإبداع الأدبى، فإن مفهوم التقليد فيما يتعلق بالإبداع كان هو المقابل لمفهوم الكسب فيما يتعلق بالأفعال على الصعيد الدينى. فكما أن الإنسان بحسب الرؤيا الدينية عاجز عن الفعل إلا بمعناه الكسبى، فكذلك "الشاعر اللاحق عاجز عن أن يكتب مايتجاوز الأصل"^(١٨). وكما أن حصر الفعل بمعناه الحقيقى فى الله وحده أدى إلى نفى القدرة والإرادة عن الإنسان، فكذلك أدى حصر صفة الخلق والإبداع فى الله وحده إلى حصر دور الشاعر فى الصياغة أو الصناعة وحدها. فالشاعر المحدث لا يبدع أو يبتكر بل يستعيد ويكرر إلى ما لانهاية نموذجا سابقا ومفترضا للكمال الشعرى. وكانت فكرة "القديم" الدينية من التغلغل فى المجتمع العربى بحيث أنها أدت فى مجال الشعر إلى ظهور فكرة مماثلة، هى فكرة وجود شعر قديم يشبه القديم الدينى أو الإلهى هو الشعر الجاهلى. وهى فكرة جعلت "علاقة الشاعر بالأصول الشعرية () تشبه (إلى حد بعيد) علاقة الفقيه بالأصول الدينية"^(١٩). فكما أن "التحاكم إلى غير الكتاب والسنة فى قضايا الدين، (كان يعتبر من قبيل الضلال). (فكذلك اعتبر من قبيل الضلال)، التحاكم فى قضايا الشعر إلى غير الأصول الجاهلية"^(٢٠). وقد أدى ذلك إلى أن "الجاهلية" قد أصبحت فيما يتعلق بالشعر بمثابة عادة أدبية وشرع أدبى، يقابل العادة الدينية والشرع الدينى. "وكما أنه إذا تعارض الشرع والعقل (فى مجال الدين) وجب تقديم الشرع، فإنه يجب تقديم الشعر الجاهلى (فى مجال الأدب) على الشعر الذى يأتى بعده"^(٢١). والشعر الذى يأتى بعد الشعر الجاهلى. إما أن يحتذيه ويصدر عنه فتكون له قيمة ومعنى، وإما أن يبتعد عنه أو يستلهم على العكس نموذجا أو مثالا آخر غيره، فيكون عندئذ شعرا ضعيفا أو ناقصا، أى لاقية له ولا معنى بالمرّة.

هكذا يحاول أدونيس أن يفهم التجربة الشعرية العربية. فهو يرى أن الفهم الصحيح لهذه التجربة لا يمكن أن يتم إلا فى ضوء فهم البنية الثقافية العربية ككل، وأن هذه البنية بدورها لا يمكن أن تفهم إلا على أساس دراسة دقيقة للبنية الدينية، حيث أن الرؤيا الدينية الإسلامية الشاملة هى التى تكون فى الأخير جوهر الحضارة العربية الإسلامية ككل. وقد قادته هذه الدراسة أو هذا الفهم إلى استنتاج مؤداه أن الدين هو الذى يشكل التيار الرئيسى لهذه الحضارة، أعنى تيار الاتباعية، وأنه كان هو المسؤول عن إخماد النزعات الإنسانية والعقلانية فى المجتمع العربى. فقد عمل الدين على تشييء الإنسان العربى وإفقاره لحساب فكرة دينية معينة عامة ومجردة، مالبثت أن انعكست بدورها فى فكرة معينة عامة ومجردة هى الأخرى وإن كانت الفكرة العامة المجردة فى هذه المرة عبارة عن فكرة سياسية اجتماعية أو فكرة ثقافية بالمعنى الحضارى العام.

لكن، إذا كانت الخلافة على المستوى السياسى هى أبلغ رمز للسيطرة التى يمارسها الدين على الدنيا، فإنه يمكن تمثيل المفاهيم الأساسية التى يمثلها الاتجاه الإنسانى كالحقيقة والحرية والحب والتسامح والكرامة الإنسانية وغيرها بوصفها موضوعا. كما يمكن تمثيل الشرع بوصفه نقيضا لهذا الموضوع، أى بوصفه عملية اغتراب وانفصال وسلب كامل للموضوع بالمعنى

الهيكلية. لكن، إذا كان نقيض الموضوع يمثل في الديالكتيك الهيكلية مجرد مرحلة في العملية الديالكتيكية ككل فإن الشرع عند أدونيس يتحول هو نفسه إلى عملية كاملة حتى ليكاد يوجد وحده ويبتلع العلاقة كلها. فلا توجد عند أدونيس أية قابلية للتطور، ومن ثم لا توجد أية قدرة على تجاوز الاغتراب وتحقيق الاسترداد النهائي الذي يتميز به الجدال الهيكلية. والنتيجة هي أن أدونيس يرسم صورة قاتمة جدا للتاريخ العربي. فهذا التاريخ قام أساساً على التباين الحاد بين الإنسان والشرع، بين الحياة والنص الكامل الثابت. و"إذا شَبهنا (هذا التاريخ) ببيت فإن الشرع فيه كان يشكل جدرانه وأبوابه ونوافذه، ولا تشكل الحياة الحرة، المتسائلة، الطامحة، إلا ثقباً صغيراً لا تكاد تتسع لكي يدخل منها الضوء"^(٣٣).

وهكذا يتضح أن مفاهيم القديم والمحدث، الثابت والمتحول وغيرها مما يناظرها على هذا المستوى إنما هي مفاهيم دينية أو ذات معنى ديني في الأساس، كما يتضح أيضاً أن المشكلة لم تكن في هذه المفاهيم بحد ذاتها. ذلك أن المشكلة لم تنشأ إلا عندما بدأت هذه المفاهيم تتسلل من المهد الذي نشأت فيه أصلاً، أعني المهد الديني لتتغلغل بعد ذلك في كل مناحي الحياة بدءاً من مستواها العادي واليومي ووصولاً إلى تجسدها العليا والراقية في الثقافة والحضارة بوجه عام. ومن هنا نفهم معنى كيف أن الدولة الأموية بل الدولة العربية عموماً، قد أصبحت عبارة عن لاهوت أرضي. ومعنى أن النظام الأموي بل النظام العربي بعامته قد أصبح مملكة للدين. أو بتعبير آخر، إهداراً للروحانية والقيمة والمعنى وحقوق الروح وحقوق الإنسان، أي إهداراً لكل المعاني والدلالات التي يمثلها الدين بالذات. ومن المفارقات اللافتة للنظر، أنه في الوقت الذي كان فيه الدين النظري يتغنى بصوت زاعق وبنبرة يقينية مؤكدة ربما أكثر من اللازم بقيمة الإنسان وأهميته، فإن الدين العملي كان على العكس يؤدي في الواقع الفعلي إلى تجريد الإنسان من روحه وحرية وإنسانيته.

ولعل خير ما يوضح هذه المسألة هو فحص طبيعة العلاقة بين العربي وبين اللغة فبتأثير من الدين، لم يكن العربي يربط اللغة بالطبيعة أو بالعقل الإنساني، بل كان يربطها بالوحي الإلهي. وقد أدت نظرة العربي إلى اللغة بوصفها ذات منشأ ديني إلهي، إلى فصل اللغة عن الطبيعة وعن الإنسان، أي فصل النظرية عن التطبيق، والفكر عن الممارسة. وقد تركز نشاط العربي، توكيداً لذلك في القرون الثلاثة الأولى، على تنظير اللغة وتقعيدها، أكثر مما تركز على تفجير الحياة وتفتيح الطاقات الكامنة فيها"^(٣٤). وقد تجلّى الفصل بين اللغة وبين الواقع على أصعدة ومستويات مختلفة. فبالإضافة إلى فصل اللغة ذاتها، عن أصلها الطبيعي والإنساني كان هناك أيضاً الفصل بين اللفظ والمعنى وبين الحداثة الغربية، من حيث اضطراب العربي إلى قبول منجزات هذه الحداثة، التكنولوجيا، وفي الوقت نفسه، رفض المبادئ العقلية التي ارتكزت عليها هذه المنجزات، استمراراً لهذا الفصل، على صعيد الحياة اليومية"^(٣٥). لكن، على الرغم من هذه التجليات المختلفة لعلاقة العربي باللغة، إلا أن أهم هذه التجليات على الإطلاق، هو ذلك التجلي الذي ظهر على الصعيد العملي. فإن اعتبار اللغة خاصية أو ظاهرة سابقة على الإنسان كان هو المقابل النظري للظروف التي عاشها الإنسان في حياته العملية. والإنسان في المجتمع العربي لم يحظ سوى بتكريم نظري، أما عملياً فكان يعيش في شبه عبودية. بل يمكن القول أن العلاقة بين تكريم الإنسان نظرياً واحتقاره عملياً كانت علاقة طردية. بحيث أنه كلما توسع العلماء والفقهاء في الدفاع النظري عن حرية الإنسان وكرامته، ازداد الطابع اللاإنساني واللاأخلاقي الذي يميز الحياة في المجتمع العربي. وكأن الذي يعنى العربي هو في المقام الأول إتقان ضروب البيان والفصاحة والبلاغة المختلفة، وليس الإنجاز أو الفعل في الواقع العملي نفسه. فالإنسان العربي، كما يعبر أدونيس، "موجود رحمة في اللغة" أو "كائن في الأنا اللغوي" لدرجة أن قوته السياسية والثقافية الأولى تكاد تكون قوة بيانية صرفاً. ولم تكن الحقيقة بالنسبة لهذا الإنسان، أكثر من نظام أو بيت لغوي، وكانت "الأمة" هي التجسيد السياسي - الاجتماعي، لهذا البيت"^(٣٦).

كانت الذهنية الاتباعية هي إذن الذهنية التي سادت الحياة العربية ووجهتها. وكانت هذه الذهنية ذات طابع ديني في الأساس، لذلك كانت مرتبطة بقيم الثبات الماضوية. لكن كانت هناك مع ذلك نواة لذهنية أخرى، تمحورت على العكس حول الإنسان. ومن هنا تصديها للذهنية الاتباعية ومحاولتها تفجير المجتمع في اتجاه قيم التحول المستقبلية. ولقد كان لكل فئة تصورها أو مفهومها الخاص عن طبيعة الصلة بين الله والإنسان. وكانت الفئة الأولى تفكر وتسلك انطلاقاً من الإيمان المسبق بأن هذه الصلة قائمة على جوهر استعبادي في الأساس - بينما رأت الفئة الثانية أن النشوة والمشاركة والمحبة على العكس جوهر هذه الصلة. وبينما ظل الله في الرؤيا الكلامية الاتباعية كائناً متعالياً موجوداً وراء الطبيعة وفي داخل الذات الإنسانية نفسها. وهكذا يعرض أدونيس لكل من الذهنية الاتباعية والنواة التحولية من هذه الزاوية الأساسية، أعنى زاوية العلاقة بين الله والإنسان.

أما الذهنية الاتباعية فقد سيطرت عليها كما لاحظنا نزعة تغالي في الفصل بين الله والإنسان، ويسمى أدونيس تلك النزعة باللاهوتانية. وهذا المصطلح لا وجود له في الثقافة العربية، وإنما يستعيده أدونيس من الفلسفة الغربية ليصف به شكل العلاقة بين الله والإنسان في المجتمع العربي الإسلامي. ويقوم هذا المصطلح في الأساس، على فكرة الترانسندتالي الساكن، الذي يلعب دور الآخر بالنسبة للإنسان. وهي فكرة وردت في الأصل عند "هيجل" الذي كان عليه أن يعبر عما كان عليه حال الوضع الإنساني في مرحلة ما من مراحل تقدم الروح المطلقة في التاريخ، هي مرحلة الألوهية التقليدية، فالتجأ، في سبيل ذلك، إلى الترانسندتالي، واصفاً العلاقة بينه وبين الإنسان، في هذه المرحلة، بأنها على غرار علاقة "العبد - بالسيد". وهذه الفكرة تعبر كما هو واضح عن التباين الحاد بين الله والإنسان، وعن استحالة التقريب بينهما، استحالة مطلقة. غير أن اللاهوتانية لا تقتصر على السماء فقط ولكنها تمتد لتشمل المجتمع البشري كذلك. فهي لم تكن أساساً ومقياساً للنظر إلى الغيب وحده، وإنما أيضاً أساس ومقياس للتطور الإنساني الاجتماعي نفسه، ومن هنا خطورتها. فإذا كانت اللاهوتانية الميتافيزيقية تضحي بالإنسان في سبيل الله. فإن اللاهوتانية الدنيوية أو الأرضية، تضحي بالإنسان أيضاً ولكن لحساب الأشكال والتنظيمات الفعلية.

وأما النواة التحولية، فقد حاولت أن تقدم مفهومات جديدة عن طبيعة العلاقة بين الله والإنسان تختلف عن المفهوم السائد عن هذه العلاقة. ويرسم أدونيس تخطيطاً تقريبياً لما كانت تطمح النواة التحولية إلى تحقيقه في هذا الصدد. فيعرض للحركات الثورية والحركات الفكرية الرفضية كالثورات العقلية عند المعتزلة والتيارات الباطنية من إمامية وصوفية كما يعرض لمحاولات الشعراء وخصوصاً محاولة كل من بشار وأبي تمام وأبي نواس للخروج على القديم وخلق شعر جديد. وكان غرضه في كل هذه الأمثلة والحالات أن يبين الحاجة إلى تصور جديد عن العلاقة بين الله والإنسان كمقدمة لا بد منها للتحرر والانعتاق. ولم تكن الحركات الثورية معزولة أو مقطوعة الصلة بالحركات الرفضية الفكرية، بل كانت على العكس على ارتباط وثيق بها. فالثورة على البنية السياسية - الاقتصادية التي مثلها النظام السائد كانت في حقيقتها ثورة على البنية الدينية الفكرية التي كان هذا النظام يستخدمها أو يستند إليها. ورغم أن هذه الحركات قد عبرت عن أفكار ومفاهيم شتى إلا أن ما يقرأه أدونيس ويحاول استنتاجه في هذه الحركات هو أساساً ما حاولت أن تقوم به من تفجير للمفاهيم الدينية السائدة ومن سعى إلى التحول من المركزية اللاهوتية التقليدية التي تتمحور حول الله إلى مركزية إنسانية جديدة تتمحور على العكس حول الإنسان. ويضفي أدونيس قيمة تحويلية كبرى على هذه العملية. وهي قيمة تكاد تضاهي القيمة التحويلية التي سبق أن أسبغها المفكرون ومؤرخو الثورة العلمية على النظرية الكوبرنيكية في القرن السابع عشر وهي تلك النظرية التي افترضت كما هو معروف المركزية الشمسية كبديل لنظرية المركزية الأرضية المسلم بها والمقررة حتى ذلك الوقت. ولذلك يقيم أدونيس الحركات الفكرية التي يعرض لها على أساس نجاح هذه الحركات أو فشلها في القيام بعملية الانتقال من المركزية إلى اللاهوتية المركزية الإنسانية.

فالحركات العقلية إجمالاً أقل شأنًا من الحركات الباطنية والاعتزال أقل شأنًا من الحيات والحركة الصوفية أعلى شأنًا من الاعتزال. وعلى الرغم من نقده الحاد للاعتزال، إلا أنه عده بمثابة وثبة جبارة في اتجاه ما يسمى باستقلال العقل. وقد شرع في إثبات أن فلسفة تنتظم حول استقلال العقل تكون مرغمة أيضًا على قبول فكرة أن الله مفهوم عقلي أو تصور إنساني بحث وعلى هذا المستوى لم تعد النقليّة الدينيّة هي أساس المعرفة بل العقل. فلم يعد مقبولاً أن يقال إن الدين هو مصدر المعرفة الصحيحة وأن كل ما خالفه فهو باطل قطعاً. بل الباطل حقا هو كل ما خالف العقل. وبذلك تكون الثورة الاعتزالية قد أضافت بعد العقل بوصفه أداة نقد واختبار للنظام السياسي الراهن، مما ساعد على "فصل () الدين عن الطغيان السياسي، وجعل من السياسة عملاً عقلياً، ومن الدين ممارسة عقلية"^(٢٦). لكن رغم خطورة الدور الذي لعبته الحركة الاعتزالية بالنسبة إلى الدين الإسلامي، والذي يشابهه إلى حد ما الدور الذي لعبته فلسفة الإغريق الأولى بالنسبة إلى الأسطورة الإغريقية، إلا أن هذه الحركة كانت مع ذلك في حقيقتها امتداداً للمفهوم السائد عن طبيعة العلاقة بين الله والإنسان. فقد أكدت مبدأ المغايرة التقليدي واحتفظت بالطابع التجريدي الخاص لله من خلال مفهومها الذي أقامته على التنزيه المطلق وهكذا، كان الاعتزال في التحليل الأخير، "نمطاً آخر للضياع، ولعله كان أشد تعقيداً لأنه لا يؤسس على الغيب، شأن الدين، وإنما يؤسس الغيب على العقل، أي أنه يؤكد ما ليس من شأن العقل، بالعقل ذاته"^(٢٧).

ومهما يكن من أمر فقد بذلت محاولات عقلية أخرى كان من أهمها المحاولة التي قام بها ابن الراوندى والرازي .

وبالإضافة إلى الحركة العقلية سواء في صيغتها الاعتزالية أو في صيغتها النافية، يعرض أدونيس لعدد من الأفكار والمفاهيم الثورية الأخرى. فيعرض لنظرية الخوارج القائلة بجواز خلع الوالى أو الخليفة إذا كان جائراً وبأن الخلافة لا تقوم إلا للأجدر حتى ولو كان من الموالى بل حتى لو كان هذا الأجدر امرأة وليس رجلاً، وبالإضافة إلى النظرية القائلة بالمساواة السياسية بين المسلمين، يعرض أدونيس كذلك لفكرة الإمامة المستمرة كما عبرت عنها الحركات الإمامية والباطنية وهي الفكرة التي كانت تقابل نظرية الخلافة عند أهل السنة. ويتوقف طويلاً عند مفهوم التأويل. ويستعين في شرحه لهذا المفهوم التراثى بأدوات علم جديد تماماً من علوم اللغة المعاصرة هو علم السيمانطيقيا أو السيمية. ومن أشهر الباحثين فيه: أوجدن وريتشارد في كتابهما "معنى المعنى"، وكارناب فيلسوف الوضعية المنطقية. وبمقتضى هذا العلم، ينظر التأويل إلى اللغة على أنها أساساً، ظاهرة اجتماعية - سياسية. وفي الوقت الذي كانت فيه حركة التفسير تعتبر اللغة ظاهرة ميتافيزيقية تشير إلى معنى أو حقيقة واحدة باستمرار. أخذت اللغة تصبح على يد القائلين بالتأويل عبارة عن دالة ثقافية متغيرة وذات مستويات عديدة من الحقيقة أو المعنى. وعلى المستوى التاريخي فقد عني التأويل تفسير الماضي بمقتضى الحاضر، والقديم بمقتضى الحديث وليس العكس. وهكذا مثل التأويل "محاولة لتزمين الدين وإعطائه أبعاداً مادية وإنسانية"^(٢٨) لم تكن موجودة عند من أخذوا بالتفسير الحرفي. وقد انعكس مفهوم التأويل على حركات التنوير في مجال اللغة الشعرية. وكان المجاز هو "الصيغة الفنية للموقف الفكرى العام الذى يكشف عنه القول بالتأويل"^(٢٩).

ورغم النتائج الإيجابية التي ترتبت على الحركات الفكرية إلا أنها في مجملها قد حافظت على الفكرة السائدة عن الله، فالله بحسب هذه الحركات ظل كما هو في الرؤيا السلفية التقليدية، ذلك الكائن المتعالى والموجود فى عالم آخر بعيد. حيث لا مكان للإنسان، ولا مجال لنشاطه وإسهاماته، من حيث المبدأ. ولم تتمكن من عبور الهوة السحيقة التي تفصل بين الإنسان والله سوى الحركات الباطنية من إمامية وصوفية. فعن طريق التوكيد على التجربة الشخصية أمكن للصوفية أن تنفى العلو المطلق لله، وبالتالي تتجاوز البعد الهائل بينه وبين الإنسان. وبدلاً من الرابطة العلية التقليدية التي ربطت في النظرة الشافعية السفلية على هيئة الخالق والمخلوق بين المنتهى واللامنتهى، والمرئى واللامرئى، المطلق والنسبى، سعت التجربة الصوفية إلى تأسيس نوع

جديد من الرابطة بينهما يقوم على العكس على أساس من الواحدية الديالكتيكية. ولم تكن "الأنا" هي مبدأ الواحدية، بل كان مبدؤها الأساسي هو "الأنا - الأنت". ولذا كانت "العلاقة الحقيقية بين الأنا والأنت هي الحب، لا التشريع" (٣٠).

وهكذا، يتجلى التاريخ العربى لأدونيس على هيئة مأساة الإنسان ضحية فيه. ولهذا فإنه الكائن الوحيد القادر على معاناة الشعور المأساوى. ويكون الإنسان مأساويا إذا اتفق أن الترانسندتالى، يغرقه ويمتصه تماما، قبل أن تتاح له الفرصة لكى يحقق ذاته. ولكى يتخلص التاريخ من طابعه المأساوى، لابد له من طريقة لإزالة هذا التوتر، والارتفاع فوقه إلى مستويات أكثر عضوية وباطنية. ويكتفى أدونيس بعرض الصيغة المقترحة لتحقيق خلاص الإنسان، وتجاوز علاقة "العبد - السيد" فى شكلها المجرد فقط. وقد اعتبر، كما لاحظنا، التجربة الصوفية، هي الصيغة الملائمة ويسند أدونيس إلى هذه التجربة إمكانيات تحويلية عالية جدا، تشبه ما تم إنسانه إلى النزعة الإنسانية فى التراث الفكرى الغربى. فكما أن تحويل اللاهوت على يد "فيورباخ" إلى أنثروبولوجيا قد أدى إلى صيرورة الله، إنسانا، وكما مكنت المرحلة الوضعية، الحضارة الغربية، من ابتداء دين جديد هو دين الإنسانية، كما يعبر "أوجست كونت". فكذا لعبت التجربة الصوفية بالنسبة للثقافة العربية الدور نفسه. وقامت فيها بإحداث تلك النقطة الهامة والأساسية : من المركزية اللاهوتية، إلى المركزية الإنسانية. فضلا عن فكرة الاتحاد بالله أو وحدة الوجود التى كانت "نفيا لفكرة تعالى التجريدية فى الرؤيا الكلامية الاتباعية" (٣١). فقد ركزت التجربة الصوفية على وجود الذات وبذلك جعلت من الإنسان صورة لله، فلم يعد هناك شىء خارج الذات، ولم يعد "المقدس (نفسه) خارج العالم، بل (أصبح) داخله" (٣٢). فعن طريق تجاوز التجريد أو التعالى، بالمعنى التقليدى الدينى، يمكن كذلك القضاء على الفكرة القائلة بموضوعية وجود الحاكم على المستوى السياسى. وهكذا يؤدى تغيير التصور السائد عن طبيعة العلاقة بين الله والإنسان، إلى تغيير مماثل فى التصور السائد عن طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم. فكما أن الله يصبح فى الإنسان، أو يصبح هو والإنسان شيئا واحدا، فكذا "تتحقق الوحدة بين الحاكم والحكوم فى نظام يساوى بين الناس اقتصاديا وسياسيا، ولايفرق بين الواحد والآخر على أساس من جنس أو لون" (٣٣).

التحيز فى قراءة التراث :

رغم التأكيدات المستمرة من جهة أدونيس بأنه سيحاول بحث التراث من خلال التراث نفسه وبأنه سيقراً نصوصه التأسيسية الأولى بما هي وكما هي، مستعينا بالأدوات التى يتيحها هذا التراث وليس بأدوات من خارجه، إلا أن واقع الأمر هو أن أدونيس ينتهى به الحال إلى قراءة هذه النصوص من خلال ذاته هو لا من خلال التراث نفسه، ومستعينا بأدوات مستمدة من حضارة أخرى غير الحضارة العربية، هي بالتحديد الحضارة الغربية. فقراءة أدونيس للتراث هي إذن قراءة ذاتية شديدة التحيز، ولايمكن اعتبارها قراءة موضوعية بأى حال من الأحوال (٣٤)، صحيح أن أدونيس يستعين بأفكار وحركات ومواقف مستمدة من التراث لكى يؤكد بها مقولاته الأساسية: أعنى ادعاءه بأن الثقافة العربية ذات المنشأ الثابت والاتباعى قد احتوت أيضا فى داخلها بذور التحول، والإبداع، إلا أن أدونيس لم يستهدف فى هذه الأفكار والحركات والمواقف، التاريخ أو الفهم الموضوعى نفسه بقدر ماكان يستهدف أفكاره هو وفهمه الخاص. وإن هذا لهو أمر طبيعى تماما، لذلك يجب أن لا نخدعنا هنا دعاوى الالتزام بالموضوعية.

ويبدو التحيز واضحا فى مواضع كثيرة. ولكن سأقتصر هنا على تناول بعض منها فقط على سبيل المثال لا الحصر. فمن الأفكار الأساسية التى تقود أدونيس وتوجهه اعتقاده بأن الشرع يتباين تباينا حادا مع طبيعة الإنسان وبأن الشرع لايمكن أن يكون هو الغاية. ويخضع أدونيس لتأثير هذه الفكرة خضوعا تاما عندما يكون بصدد تناول بعض شخصيات التراث الذين ساهموا من وجهة نظره فى تأسيس التحول كشخصية أبى ذر الغفارى على سبيل المثال الذى يتحول على يد أدونيس بتأثير من هذه الفكرة إلى أحد العناصر الثورية الهامة فى التراث. تسعفه حادثة

جزئية رواها الطبرى فى تاريخه يفهم منها أن أبا ذر قد أبدى ذات مرة عند الخليفة عثمان اعتراضاً مصحوباً بشيء من العنف على الفكرة القائلة بأن من أدى الزكاة فإنما يكون قد قضى ما عليه. ويلتقط أدونيس الحادثة على الفور فلا يتوانى عن الاستفادة منها وتطويرها لخدمة فكرته الخاصة عن الشرع. فالدلالة الجزئية والمحدودة تماماً لهذه الحادثة تتحول على يد أدونيس إلى دلالة عامة وكلية تحاول أن تقول بدون تمحيص أو ترو أن أبا ذر الغفارى كان ينطلق فى سلوكه وآرائه من موقف عام رافض للشرع. وهكذا يستطيع أدونيس أن يقول عن أبى ذر دون أى استقصاء جاد من قبله أنه "كان يبشر بأخلاق تتجاوز الفريضة إلى ما هو أشمل منها وأغنى. كان بتعبير آخر يبشر بأخلاق تتجاوز الشرع إلى الإنسان"^(٣٥). وفى موضع آخر، يحاول أدونيس أن يثبت أن التفاوت الاقتصادى والاجتماعى كان فى صميم تفكير أبى ذر ووعيه وإدراكه. ورغم أن أدونيس قد أشار إلى أن أبا ذر كان فى تبشيره بالمساواة والعدالة مقوداً بدوافع طوباوية دينية أو صوفية، إلا أنه ينتهى إلى اعتباره من البشرين الأوائل بالاشتراكية بكل ماتضمنه الاشتراكية من احترام للإنسان ومساواة وعدالة وعدم تمييز أو عنصرية.

ويصل أدونيس إلى النتيجة نفسها من قراءته للحركة الثورية القرمطية. فإن النظام الذى أقامته هذه الحركة والذى سُمى بنظام الإلفة حيث لم يكن أحد يمتلك إلا سلاحه، وماتبقى فهو ملك مشترك، اعتبره أدونيس نوعاً من نظام اشتراكى يقوم على العدالة والمساواة. بل إن الأمر يصل به فى موضع آخر^(٣٦) إلى اعتبار هذا النظام، نظاماً متقدماً حتى بالنسبة إلى الأنظمة الاشتراكية الراهنة. والغريب فى الأمر أن أدونيس فى الحوار الذى أثبتته فى الجزء الثالث من الثابت والمتحول يعود على آرائه التى سبق له أن أثبتتها من قبل فى هذا الكتاب نفسه بخصوص اشتراكية كل من أبى ذر الغفارى والحركة القرمطية فينفى عنها هو نفسه أى أثر للموضوعية أو الصحة. يقول أدونيس فى هذا الحوار: "أعتقد أنه يجب أن نتجاوز جميع الإسقاطات التى أسقطناها على الموروث، فلا نقول، مثلاً، أن أبا ذر الغفارى كان ماركسياً أو اشتراكياً، وأن الثورة القرمطية مقدمة للثورة الشيوعية، الخ. فذلك، على المستوى الإعلامى السياسى الدعاوى، كان مقبولاً فى مرحلة ما، لكننى أظن أنه من الصعب جداً قبوله اليوم"^(٣٧). ويبدو أدونيس فى هذا الجزء من الحوار كأنه يستدرك ماقد فاته أو كأنه يصحح نفسه. إلا أن الانطباع الذى يتكون لدى القارئ بعد أن يقرأ الكتاب ككل، هو فى واقع الأمر أن أدونيس إنما يناقض نفسه ويقوم بإبداء آراء متعارضة عن الموضوع نفسه فى مواضع مختلفة من الكتاب. وكان من المفروض تجنباً للوقوع فى هذا التناقض أن ينشر أدونيس هذا الحوار فى كتاب مستقل بدلاً من نشره فى كتاب الثابت والمتحول الذى سبق له وأثبت فيه رأياً مختلفاً حول الموضوع نفسه.

وخذ مثلاً ثانياً، جمعه على صعيد واحد بين التجربة الصوفية كما ظهرت فى التراث العربى وبين النزعة الإنسانية التى ظهرت فى الحضارة الغربية فى أعقاب هيجل فى القرن ١٩. ففضلاً عن أن الفكرة الأساسية تظهر مرة أخرى فى قراءة أدونيس للتجربة الصوفية من حيث أن هذه التجربة قد حررت الإنسان من الشريعة، فقد سبقت هذه التجربة كذلك النزعة الإنسانية المعاصرة فى تأكيدها أن الوجود الحقيقى إنما هو وجود الذات الإنسانية وأن كل وجود آخر بما فى ذلك وجود الإله نفسه، ليس إلا تجلياً لهذه الذات. وهكذا يتاح لأدونيس أن يقول بكل بساطة أنه "ليس هناك إله خارج الذات الإنسانية، فالإنسان هو إله الإنسان كما يعبر فويرباخ، أو "مافى الجبة غير الله"، كما عبر الحلاج قبل فويرباخ بعدة قرون"^(٣٨). فيخلص بذلك إلى استنتاج سهل لم ترع فيه الدقة الواجبة أو تمحص فيه الأفكار بشكل جاد ويبدو أن أدونيس لا يكتشف مكامن الخطأ فى بعض ما يصل إليه من أفكار واستنتاجات إلا بعد أن يكون قد أثبتتها فعلاً وبعد مضى مدة زمنية معينة على إثباته لهذه الأفكار والاستنتاجات. فإنه فى مقدمة الطبعة الثالثة لكتاب الثابت والمتحول والمكتوبة فى أول مايو ١٩٨٠ ينتبه أدونيس فجأة إلى ما تنفرد به التجربة الصوفية فى التراث العربى الإسلامى من دلالة خاصة تميزها عن النزعة الإنسانية. يقول أدونيس فى هذه المقدمة: "لاشك أن مفهوم الفرد المسؤول، سيد إرادته، ظهر فى التجربة الصوفية، غير أنه ظهر بمعنى إشكالى. ذلك أن الإرادة الصوفية تعبر عن إرادة متعالية هى إرادة الله. فحين يقرر

الصوفى أو يريد، فإنما يطيع إرادة أعلى من إرادته. إن إرادته، بتعبير آخر، هى من أجل أن يمحو إرادته. ذلك أنه يظل فى مطلق خروجه على الشريعة "عبداً" لسيد الشريعة - "عبداً لله" (٣٩). لكن هذا الاستدراك لما قد فات لايحل المشكلة بل يزيدها تعقيداً. أولاً لأنه لايحيل إلى رأى القديم المثبت حول الموضوع نفسه. وثانياً لأنه يظهر كأنه الرأى الوحيد للكاتب فى هذا الموضوع. وثالثاً، وهذا هو الأهم، لأنه يوهم بالوقوع فى التناقض بالنسبة للقارئ الذى تمكن من الإحاطة بوحدة الكتاب ككل.

ويبدأ أدونيس كما لو كان مدفوعاً على الدوام بقوة لاتقاوم للجمع بين الأفكار والمذاهب المتعارضة فهو بعد أن استدرك على ربطه السابق كما رأينا بين التجربة الصوفية والنزعة الإنسانية، إذا به يعود من جديد فيحاول أن يربط فى هذه المرة بين الصوفية والسوريلية. بل يؤلف كتاباً كاملاً بالعنوان نفسه يقوم على أساس من هذا الربط. والمرء يحار بالفعل كلما حاول أن يتبين الأسباب والدوافع الحقيقية التى تكمن وراء مثل هذه المحاولات. فإذا كان أدونيس يقوم بتفريغ التجربة الصوفية من مدلولاتها الدينية حتى يهيبى لإمكان التقارب أو إمكان التلاقى بينها وبين التجربة السوريلية، فإن هذا يجعل الصوفية تتحول على يديه إلى شىء آخر غير الصوفية التى نعرفها جميعاً فى الثقافة العربية الإسلامية. وفى هذه الحالة، لماذا لايعبر أدونيس عن أفكاره الذاتية ورؤيته هو الخاصة مباشرة دون أن يكون مضطراً هكذا إلى ارتداء قناع الصوفية، خاصة أن الإصرار على ارتداء مثل هذا القناع، من شأنه أن يزيد الأمر التباساً على قارئه، ويوقعه فى أشد درجات الحيرة؟ ثم ماهى الفائدة التى يمكن أن نجنيها من محاولة إضاءة الصوفية بالسوريلية، أو إضاءة السوريلية بالصوفية؟ وهل هناك قيمة علمية جديدة لانهصل عليها إلا إذا ربطنا بين الطرفين؟ وهل هذه القيمة لاتتحقق لو أننا بحثنا الصوفية بمعزل عن السوريلية، أو بحثنا السوريلية بمعزل عن الصوفية؟ ثم لماذا يصر أدونيس على أن يناقض نفسه باستمرار؟ ألم يقرر فى الحوار الذى أثبتناه له من قبل عن ضرورة مجاوزة منهج الإسقاط عند التعامل مع الموروث، فما باله يزداد إمعاناً فى استخدام هذا المنهج؟ ويبدو أننا هنا بصدد قضية ليست بالبسيطة على الإطلاق هى "قضية أدونيس" المعقدة. وأن أهم ما يلفت النظر إلى أدونيس هو ثنائية القطب لديه أو تناقضاته.

ومن الأمثلة الصارخة كذلك على وقوع أدونيس فى التناقض مذهب إليه فى معرض تعليقه على وجهة نظر محمد أحمد خلف الله عن الإسلام السياسى وعلاقته بالإسلام الدينى. إذ يخرج أدونيس فى هذا التعليق من مجرد القول بوجود علاقة موضوعية بين الإسلام والسياسة إلى استنتاج سريع وسهل مؤداه أن السياسة تشكل بعداً جوهرياً من أبعاد الإسلام (٤٠). وكان أدونيس قد أثبت من قبل فى الثابت والمتحول أن السياسة وغيرها من القضايا الاجتماعية والثقافية الأخرى إنما تعتبر فى نظر الإسلام من الفروض الكفائية أى الفروض التى يمكن تفويضها لممثل أو أكثر وهى ما تقوم به الدولة مما يقطع بأنها فروض ثانوية بالقياس إلى الفروض الأخرى العينية وأن طبيعة هذه النظرة إلى الفرض الكفائى فى الإسلام ربما تكون هى السبب وراء عزوف المسلمين عن السياسة (٤١).

من الأمثلة الأخرى على أن قراءة أدونيس للتراث كانت قراءة ذاتية متحيزة و لم تكن أبداً قراءة موضوعية أو حتى قريبة من الموضوعية، تحليله شخصية أبى نواس. فأدونيس لا يقرأ فى أبى نواس، أباً نواس نفسه بقدر ما يقرأ ذاته هو وأفكاره هو. وإذا كان أبو نواس قد اشتهر بالمجون حقاً، وإذا كان صحيحاً أنه كان مأخوذاً بفعل الخطيئة وبانتهاك المحرم، إلا أن تأويل مجون أبى نواس على أنه رغبة فى الخروج على الشريعة، إنما هو مجرد إسقاط لفكرة أساسية لدى أدونيس، على أبى نواس. والأمر نفسه يمكن أن يقال فى تحليل أدونيس لأدب جبران خليل جبران من حيث أنه أدب يصدر أساساً عن رفض الظاهر أو الشريعة، والتبشير بدلاً من ذلك، بالباطن أو بالحقيقة، أى بكل ما يتجاوز الشريعة. فهو هنا كما فى مواضع أخرى كثيرة، لايفعل فى الحقيقة سوى أن يتقمص هذا الشخص أو ذاك، منتهياً إلى أن يكتب عن حاله وأحواله هو.

ولقد رأينا أن أدونيس في تحليله للحركات الفكرية الرفضية لا يعترف للنزعات العقلية إلا بدور ضئيل للغاية في الثقافة العربية الإسلامية، بينما يعطى للحركات الباطنية من إمامية وصوفية قيمة تحويلية كبرى بالنسبة إلى هذه الثقافة، مما يعد مثلاً آخر على تحيز أدونيس الشديد والتزامه في قراءة التراث بالمنهج الذاتي الإسقاطي بدلاً من المنهج الموضوعي. وإذا كان هذا النوع من القراءة يمكن أن نجد له تبريراً فيما يتعلق بأدونيس، فإنه فيما يتعلق بالتراث ليس له ما يبرره على الإطلاق. فإذا نظرنا إلى التراث من خلال ذات أو عقل أدونيس، كان مختلفاً تمام الاختلاف عن التراث الفعلي الذي نعرفه. والشئ الوحيد المشترك بينهما لن يتعدى في هذه الحالة مجرد الاسم، والعلاقة الذاتية المفترضة.

الواحدية الشعرية :

والواقع أن أدونيس ينطلق أساساً من الإيمان المسبق بأن الواحدية الشعرية هي الرؤيا الوحيدة الصحيحة والقادرة على النفاذ بصاحبها إلى معرفة أعمق بحقيقة الوجود. ولقد كانت هذه الواحدية الشعرية من التعمق والتجذر في شخصية أدونيس الفكرية بحيث أنها أملت عليه أيضاً موقفه الإستمولوجي أو المعرفي العام من هذه القضية. فهذه الرؤيا هي التي جعلته يميز بين المعرفة العقلية والمعرفة غير العقلية، وهي التي جعلته يعطى للمعرفة غير العقلية أولوية مطلقة على المعرفة العقلية بحيث أصبحت المعرفة الأولى تمثل بالنسبة له طريقاً ملكياً للوصول إلى أرقى معرفة للحقيقة. بل إن هذه الرؤيا كانت سبباً أيضاً في دفع أدونيس إلى إصدار أحكام قد تكون متطرفة بعض الشيء عن طبيعة كل من الشرق والغرب. فهو يرى أن البعد العقلي (اللجوس) هو الخاصية الأولى للثقافة الغربية، بينما يمثل البعد الأسطوري (الميتوس) الخاصية الأولى للثقافة العربية^(٤٣). وبغض النظر عن صحة هذا الحكم ومدى مصداقيته، إلا أنه من الواضح أنه يدعم موقف أدونيس الرافض للعقلنة وللعقلانية.

والشعر، هو بالطبع أهم طريقة على الإطلاق، من بين الطرق العديدة غير العقلية الموصلة للمعرفة. وتبلغ الأهمية المعرفية للشعر حداً يجعله يقوم بالنسبة للمعرفة الفكرية بدور المساند الأصل والمتمم لبقية الأشواط التي عجزت المعرفة الفكرية عن إكمالها. ومن الممكن أن نقدر مدى التأثير الذي مارسه الرؤيا الشعرية ودرجته بتحليل مناطق ثلاث اشتغل بها أدونيس بخلاف تجربته الشعرية الأساسية: مقارنته لعالم الأفكار عموماً، مقارنته للثقافة العربية الإسلامية، وأخيراً مقارنته للثقافة الغربية.

فبالنسبة لاشتغال أدونيس بالأفكار على وجه العموم، نلاحظ أن شخصية الشاعر تطغى على شخصية الفكر، رغم أننا في منطقة نتوقع فيها أن تكون شخصية الفكر هي الطاغية. ويبدو هذا الحضور القوي للشاعر حتى في مجال الفكر البحث واضحاً من خلال أسلوب الكتابة وطريقة التفكير. فأدونيس يستخدم في كتاباته الفكرية لغة الشعر ويتبع في هذه الكتابات أسلوباً مشابهاً لأسلوب الكتابة الشعرية. كما أنه لا يمارس الفكر بعقل الفكر وإنما بعقل أو حدس الشاعر. وبدلاً من أن يرتب أفكاره وفق منطق معين نجده على العكس يشعرون هذه الأفكار، أعني بمدى أبعاد شعرية وإيحائية. وتبلغ الأفكار على يد أدونيس مرتبة عالية تكسبها طاقة تكاد تضارع طاقة السحر أو الطاقة التي كان يعزوها القدماء لحجر الفيلسوف. فبغض النظر عن موضوعية أفكار أدونيس أو صحتها المنطقية أو معقوليتها فإن لهذه الأفكار مقدرة غريبة على الاستحواذ على المشاعر والانفعالات مما يؤدي إلى تعطيل ملكة القارئ العقلية أو النقدية تعطيلاً كاملاً. وبذلك لا يمكن أبداً من اكتشاف مدلولاتها الحقيقية.

ومن الأمثلة على احتمال غياب المدلولات الحقيقية لبعض الأفكار والمفاهيم التي يستخدمها أدونيس عن عقل القارئ العادي أو عقل القارئ غير المثقف فلسفياً، نظرة أدونيس إلى الحقيقة على أنها لامتناهية، إذ قد توهم هذه النظرة بأن للحقيقة بعداً دينياً مستقلاً عنها. أو نظرته إلى الوجود الظاهر على اعتبار أنه يضم بداخله جانباً أعمق من الوجود هو الوجود الخفي

أو الباطن. إذ قد يظن الكثيرون أن مسألة الوجود الأعمق هذه إنما تحيل إلى نوع من وجود ميتافيزيقي منفصل عن الوجود الظاهر ومغاير له. والواقع أن مفهوم اللامتناهى عند أدونيس هو مفهوم غير مشحون دينيا بالمرّة، فاللامتناهى هو نواة العالم المتناهى نفسه وليس جوهرًا مغايرًا له. كما أن الوجود الباطن هو نواة الوجود الحقيقية دون أن يعنى ذلك أنه شيء خارج الوجود. فالباطن والظاهر، اللامتناهى والمتناهى، اللامرئى والمرئى، ليسا إذن عالمين أو واقعين منفصلين أو متغايرين ولكنهما على العكس وجهان أو حالتان لواقع واحد أو عالم واحد. وكل وجه من وجوه هذا العالم لا يقال عنه أنه موجود بشكل مطلق، إذ هو موجود بصورة أساسية فى داخل العالم. والمطلق نفسه ليس له أن يوجد بشكل مستقل عن وجود النسبى فوجوده الحقيقى هو أنه جزء آخر من النسبى أو جزء آخر من الذات الإنسانية. وبكلمات أخرى بسيطة، فإن المعنى أو الأمل إنما يكون فى الحياة نفسها وليس فيما وراء الحياة. ذلك أن أى أمل فى حياة أخرى تتجاوز الحياة الدنيا أو تتفوق عليها ليس حسب تعبير ألبير كامى أكثر من ممارسة نموذجية لفعل من أفعال التضييل.

وهكذا، فإن كل مايرد على لسان أدونيس من قبيل قوله: "أن الشعر فى حقيقته هو تعبير عما يناقض الواقع" أو قوله: "أن التجربة الشعرية هى تجربة فائقة للعادة من حيث أنها تحاول الاتصال بحقيقة أخرى متجاوزة للعالم الظاهرى"، الخ. لا يجب أن يفهم على نحو دينى كما لا يجب أن يفهم على نحو مثالى أفلاطونى ذلك أن العالم فى نظر أدونيس هو أساسيا ظاهرة طبيعية وكذلك الإنسان نفسه وعليه فإن ما يناقض الواقع ليس إلا جزء من الواقع ذاته وما يتجاوز العالم الظاهرى ليس حقيقة متعالية على الوجود بل حقيقة محايدة له.

أدونيس إذن هو ساحر الكلمات حتى فى أعماله النثرية. فكتابات النثرية شأن كتاباته الشعرية متمحورة أساسا على اللغة، وهذا التمحور يجعلها تبدو بالفعل كما لو كانت كتابات أدبية. حيث العناية بالنظم، أعنى طريقة تنسيق الكلمات أو الألفاظ بعضها مع بعض، تفوق أو تسبق العناية بتنسيق الأفكار. وحيث اللغة فى معظم الأحيان مجازية ترتبط بلغة الشعر أكثر من ارتباطها بلغة العلم والفلسفة والمنطق. وأدونيس ينظر طول الوقت إلى الكتابة على أنها مسألة كيانية وليس مسألة عقلية. ولذلك يحرص على كتابة نص يكون بالدرجة الأولى فعلا ومؤثرا من الناحية النفسية. والنص الفعال كما يرى إليه أدونيس هو وحده النص الجدير بالكتابة، لأنه وحده النص القادر على أن يحيط بتأثيره الإنسان كله، أعنى الإنسان بقلبه وعقله، بجسده ونفسه^(٣). وذلك على عكس النص غير الفعال وهو ذلك النص الذى لا يستهدف سوى التأثير على الجانب العقلى فقط من الإنسان. وثمة ملاحظة أخيرة، هى أن أدونيس منذ أول أعماله النثرية "مقدمة للشعر العربى" الذى صدر فى عام ١٩٧١ وحتى آخر هذه الأعمال: "النص القرآنى وآفاق الكتابة" الذى صدر فى عام ١٩٩٣، لم يأت بجديد من الناحية الفكرية. فهذه الأعمال تدور كلها تقريبا حول بضع أفكار محددة وثابتة. إلا أن هذه الأفكار تتكرر من عمل إلى آخر فى عدة صيغ كتابية جديدة ودائمة التحول. ولايمل أدونيس أبدا من استعادة ماسبق طرحه من أفكار وكتابه باستمرار بشكل مختلف.

أفكار أدونيس الأساسية:

ويمكن عرض بعض الأفكار الأساسية التى تتردد كثيرا لدى أدونيس فيما يلى:

• الكيفية مقابل الماهوية:

الكيفية هو مفهوم جدلى حديث نسبيا يقابل المفهوم القديم عن الجوهر أو المطلق الثابت. ويعنى مفهوم الكيفية بإيجاز شديد أن معيار الشيء لا يكمن فى مضمونه الثابت أو مادته المطلقة بل فى شكله المتغير، أى فى حركة الواقع. وأن معرفة الكيفية التى يتبدى عليها الشيء أى معرفة حالاته وأوضاعه هى شرط أولى لمعرفة ماهيته أى جوهره. ويستخدم أدونيس مفهوم الكيفية أساسا فى سياق حديثه عن الشعرية اللغوية. من حيث أن هذه الشعرية لا تكمن فى مجرد استخدام اللفظ

والوزن والنثر والقافية وإنما تكمن فى الطريقة التى تستخدم بها هذه العناصر كلها أو بعضها فى سياق بنية النص الشعرى ككل. فالشعرية هى أولا وأساسيا لغة مجازية. هى شكل أو نظم بمصطلح الجرجانى لامجرد مضمون. إلا أن أدونيس يوسع دائرة تطبيق هذا المفهوم ليشمل الشعر وغير الشعر، مما يسمح بالقول بأن مفهوم الكيفية يشكل بالنسبة له نوعا من موقف فلسفى مبدئى أو نوعا من مرجعية سابقة. فنجدده يرجع إلى هذا المفهوم فيما يتعلق بالأخلاق، مرددا مع كانط أن معيار القانون الأخلاقى لا يكمن فى مضمون الإرادة بل فى شكلها أى فى الكيفية التى تمارس بها الإرادة نفسها واختياراتها. ويرجع إليه كذلك فيما يتعلق بالحياة والعمل والمعرفة والفكر، وغيرها^(٤٤).

* الهوية المتغيرة مقابل الهوية الواحدة:

مفهوم الهوية المتغيرة من المفاهيم الجدلية كذلك. ويأتى فى معارضة مفهوم آخر للهوية هو المفهوم الوجدانى أو المثالى^(٤٥). والمفهوم الأخير "يوهم .. بالاستمرارية والديمومة واللاتغير. ويوهم تبعا لذلك بالتماسك والوحدة والتميز، إزاء الهويات الأخرى"^(٤٦). أما مفهوم الهوية المتغيرة فيؤكد على العكس وجود انشقاق فى صميم الهوية نفسها. وهو انشقاق على المستوى الأنطولوجى أصلا. فالوجود لا يكتسب شكله الحقيقى من المعنى وحده أو من الصورة وحدها، وإنما من مركب المعنى والصورة، معا. وكما ينطبق هذا المفهوم على الوجود، ينطبق كذلك على الفكر. فالحقيقة أو المعنى ليست فى الذات، ولا فى الموضوع، وإنما هى فى نحو خاص من التآليف بينهما^(٤٧). وعلى المستوى النفسى، لا يمكن اعتبار الأنا وحدة إلا ظاهريا، فهى ممزقة بالآخر الذى يقيم فى أعماقها إن سلبا أو إيجابيا^(٤٨). ويعتبر أدونيس الصوفية هى أفضل ماعبر فى التراث العربى الإسلامى عن هذا المبدأ. فالطبيعة فى نظر الصوفية هى صورة الغيب أو جسده. وكذلك الإنسان والله ليسا إلا تعبيرا عن الشئ نفسه. لذلك كانت الصوفية فى نظر أدونيس هى العامل التحويلى أو التثويرى فى هذا التراث، بالقياس إلى الثقافة التقليدية.

* الشعر بوصفه رؤيا:

يربط أدونيس التجديد فى الشعر بصورة جذرية بوقوع تجديد مماثل فى الموقف من الحياة أو فى النظرة إليها. ويأخذ أدونيس هذه الفكرة مباشرة من أنطون سعادة وخصوصا كما عبر عنها هذا الأخير فى كتابه المهم "الصراع الفكرى فى الأدب السورى". ووجهة نظر سعادة باختصار هى أن الأدب لا يمكنه أن يحدث تجديدا من تلقاء نفسه وإنما يمكن لهذا التجديد أن يحدث من خلال الارتباط بحركة تجديدية تضم المجتمع كله. ويترجم أدونيس هذا الكلام بما معناه أن القصيدة مثلا لا يمكنها أن تكون مجرد شعور أو عاطفة فالفكر لابد أن يشكل كذلك بعدا مهما من أبعادها. وتعبير آخر، "ينبغى أن تكون (القصيدة) موقفا فكريا شعوريا معا"^(٤٩). ومن شأن هذه النظرة إلى التجديد أن تغير معنى علاقة الشاعر بواقعه أو بمجتمعه. فالشاعر لا يحاكي الأشياء كماهى فى الواقع، كما أنه لا يكتفى بعكس ماقد يقع فى المجتمع من أحداث مادية أو ثقافية أو اجتماعية. إن عكس شروط الحياة كما هى موجودة فى المجتمع بالفعل إنما هى كما يعبر أدونيس إعادة إنتاج للانحطاط، والمطلوب هو إبداع شروط جديدة لحياة جديدة. وهو ما لن يتم إلا بتغيير طريقة التفكير أو طريقة النظر إلى العالم. ولعل هذه الفكرة أخيرا أن تكون هى الجذر أو الأصل الذى يكون كل تجربة شعرية أصيلة. فالشعر بمعناه الواسع^(٥٠) كما يراه أدونيس هو فى حقيقته رؤيا خلاقة. والرؤيا كما يعرفها هى "تغيير فى نظام الأشياء وفى نظام النظر إليه"^(٥١). وكل شعر عظيم لا يمكنه إلا أن يكون تمثيلا أو استجابة لمثل هذه الرؤيا "هكذا كان دانتي، هكذا كان شكسبير، هكذا كان جوته. شعر دانتي وشكسبير وجوته ليس، والحالة هذه، انفعالا وعاطفة وشعورا، وحسب، وإنما هو هذا كله وشئ آخر. هذا الشئ الآخر هو مايمكن أن نسميه الفلسفة. فهؤلاء الشعراء عبروا، خلال عواطفهم وانفعالاتهم، عن العالم. كان لهم بمعنى آخر، رأى فى العالم وموقف منه - كانت لهم فلسفة"^(٥٢).

من شواغل أدونيس الأساسية كذلك، تأكيد على نحو مطلق بأن الإنسان لا يوظف ولا يستخدم لأية غاية ولا يعامل على نحو ماتعامل الأشياء. فالإنسان هو مصدر القيم والأخلاق جميعا، وهو غاية في حد ذاته. ولذلك يتناول أدونيس كل شيء تقريبا فيقوم بتجريدته من أية قيمة ذاتية قد تكون معطاة له بشكل مسبق لكي يحتفظ له فقط بقيمة مضافة. وهو يبدأ هذه العملية من أعلى القمة أى من أخطر الأشياء وأعلاها قيمة. وبمجرد أن يطرح السؤال التالي: هل الله من أجل الإنسان أم الإنسان من أجل الله؟، تصبح جميع الأسئلة الأخرى مشروعة. فإذا كان الله نفسه سيتحول على يد أدونيس إلى قيمة إنسانية بحتة فمن باب أولى أن يتحول كل شيء معه إلى ذات القيمة. وهكذا، ليس الله منظورا إليه في ذاته سوى تجريد محض. وكذلك المجتمع والأمة والنظام والحزب والإيديولوجيا والجماعة والجمهور وغيرها من المفاهيم. ويضيف التقدم العلمى بعدا جديدا من أبعاد توظيف الإنسان وتشيينه، هو بعد العقلانية المحضة وبعد التقنية أو التكنولوجيا^(٥٣). فالنظرة الغربية التى تغلب التقنية شأنها شأن النظرة التيولوجية أو الدينية فى المجتمعات التقليدية هى أيضا نظرة وظيفية - ذرائعية. لكن بينما تجعل الأولى الأولوية للآلة أو للشيء تجعلها الثانية للنص/ الأصل. ويقتضى تخليص الإنسان من قبضة شتى عوامل التجريد والتشيين القديمة والحديثة تحويلها نهائيا لحسابه الخاص. وذلك بجعل الإنسان المصدر الأخير والغاية الأخيرة للقيم. وبمجرد أن يخلع الإنسان عن ذاته أى ماهية مكتسبة من خارج، فإنه يسترد ذاته من جديد ويعود إلى سابق عهده كائنًا "موجودا فى الحرية". ورغم أن النزعة الإنسانية لدى أدونيس تبدو متجهة إلى أعلى دائما إلا أن الذرى التى تستطيع هذه النزعة أن تبلغها هى ذرى واقعية وعملية تماما وليست مفصولة بأى شكل من الأشكال عن حياة الناس الدنيوية. ومن المفارقات المدهشة بالنسبة لهذه النزعة أنها تصدر فى الإطيقا عن خط وضعى تجريبي لا عن خط دينى أو مثالى وإن كان هذا الأمر يبدو خفيا وغير واضح بذاته. ولتفسير ذلك لابد من الرجوع إلى فكرة العلو التقليدية. والواقع أن هذه النزعة لم ترفض تماما هذه الفكرة. بل على العكس حافظت عليها واحتضنتها ولكن بدلا من أن يشير العلو إلى إله حر ومتعال، جعلته يبدو كمسألة باطنية خالصة وقاصرة على العالم الطبيعى وحده. وبهذه الطريقة أمكن لهذه النزعة أن تستمر فى قول كل الأفكار العظيمة والمؤثرة إنسانيا والتى بشرت بها الأديان. فهذه الأقاويل العظيمة عن الحرية والعلو والتسامى وغيرها هى السبب إذن فى إخفاء طابعها المادى الحقيقى:

• أولوية الوجود على النص:

ينطلق أدونيس من افتراض أساسى. يقول هذا الافتراض إن المعرفة الجديرة حقا بهذا الاسم ينبغى أن تكون معرفة مستمدة من الشيء نفسه لا مما يقال أو يكتب عنه. ويرى أدونيس فى هذا الافتراض معيارا بسيطا للتمييز بين التقدم والتخلف. فالفكر فى المجتمعات المتخلفة يبقى سطحيا وملصقا من خارج لأنه يظل يدور باستمرار حول النصوص التى كتبت عن الأشياء، وليس حول الأشياء ذاتها. ويشكل النص مرجعية لكل من الفكر الدينى والفكر الإيديولوجى. ولما كانت المعرفة كلها بالنسبة لهذا الفكر، متوفرة فقط فى النص، تصبح العلاقة بين الإنسان والنص علاقة اهتداء واقتداء لاعلاقة يحدث أو نقد أو تساؤل. وهو ما يؤدى فى الحقيقة إلى نفى الفكر والمعرفة ذاتها. وتزداد المشكلة تعقيدا بنشوء مايسمى بالنصوص الثانية. فثمة جماعة سائدة تمارس حق السلطة المطلقة فى فهم وتعقيد النص الأول وحصره دائما فى النصوص الثانية. وبذلك تصبح المعرفة تراكما تفسيريا على هذه النصوص. فليست المسألة إذن فى مجرد أن هذا الفكر لا يرى فى الوجود أية مرجعية، وأنه يعتمد أساسا على النقل لا العقل. بل المسألة هى أن هذا الفكر حتى وهو ينهض أساسيا على النص، يرفض القيام بأى تأويل يجعل النص/ الأصل قابلا للتكيف مع الحياة ومستجداتها، مؤثرا على العكس أن يكيف حياته هو وحاجاته الجديدة هو مع النص/ الأصل، أو بالأحرى، مع فهم معين لهذا النص/ الأصل، هو ذلك الفهم الذى عبرت عنه النصوص التأسيسية الثانية^(٥٤).

أثر الواحدة الشعرية فى مقارنة أدونيس للثقافة العربية الإسلامية

أما فيما يتعلق بالتأثير الذى مارسه الرؤيا الشعرية على أدونيس لدى مقارنته للثقافة العربية الإسلامية فيتضح كما لاحظنا من قبل من تحيز أدونيس المسبق لجانب واحد من جوانب هذه الثقافة هو الجانب الذى مثلته الحركة الباطنية - الإمامية وخاصة الجانب الصوفى منها. صحيح أن أدونيس وقف إلى جانب الحركات العقلية فى هذه الثقافة وخصوصا إلى جانب التيار المادى منها من حيث أن هذه الحركات كانت ذات نزعة إنسانية عامة ومن حيث أنها أعلنت من شأن العقل وأحلت الطبيعة أو المحسوس محل الغيب أو الوحى جاعلة من الدين نفسه تابعا وخادما للإنسان وليس العكس. إلا أن هذه الحركات كانت مع ذلك فى جوهرها عبارة عن تجريدية محضة فلم يكن العقل أو الموضوع يمثل بالنسبة إليها ذاتا أو أنا بل شيئا ميتا وساكنة تماما. وبذلك يشترك المنهج العقلى فى الفلسفة مع المنهج النقلى فى الدين فى الإيمان بنوع واحد من الحقيقة هو ما يطلق عليه اسم الحقيقة الموضوعية المجردة وهى حقيقة تأتى من خارج ولا تهتم كثيرا بالذات العارفة لأنها لاتلقى بالا للعلاقة بين الذات والموضوع. والتغيير الوحيد الذى حدث هو أن الموضوعية قد أصبحت موضوعية عقلية بعد أن كانت دينية. أما بالنسبة إلى الصوفية فإن الأمر يختلف كثيرا. فالصوفية تعتبر العلاقة بين الذات والموضوع مسألة أساسية ولذلك فإنها تخلع على العقل كل ما فى الوعى والذاتية من ثراء وخصوبة وحيوية. فالحقيقة فى نظر الصوفية هى إذن ذاتية لاموضوعية.

ويشبه موقف أدونيس فى معارضته سواء للفكر الدينى العربى أو للعقلانية العربية بالصوفية، موقف كيركجورد الرافض سواء للفكر الهيجلى الموضوعى المجرد أو للفكر الدينى الكنسى الذى كان يسميه بالمسيحية الموضوعية. ويزيد أدونيس على كيركجورد معارضته كذلك لما يسميه "النظرة التقنية" أو "نظام الرؤية التقنية الغربية" (١١). من حيث أن هذه النظرة أو هذا النظام يعمل أيضا على القضاء على الذاتية وطمس معالم الفرد أو الشخص الإنسانى. وبهذا الشكل، تكون التجربة الصوفية فى نظر أدونيس هى التجربة الوحيدة القادرة على أن تعيد تأسيس الإنسان فى أفق أكثر رحابة بما لا يقاس من الأفق الذى وضعته فيه سواء المذهبية الدينية أو المذهبية العقلية - التقنية لأنها التجربة الوحيدة القادرة على تحويل القضايا المجردة إلى حقائق عينية وذاتية تستعيد للشخصية والذات الفردية مكانتها العالية والفريدة وتفتح أمام الإنسان مملكة كاملة ولا نهائية من الحب والصدقة والحرية والإبداع.

لكن الصوفية مع ذلك تستحيل على يدى أدونيس إلى شىء آخر غير الصوفية الدينية وإن من أسوأ الأمور فيما يتعلق بفهم وجهة نظر أدونيس هو أن نعتقد أن الصوفية عنده هى والدين شىء واحد من حيث المضمون. والواقع أن أدونيس يقوم على العكس بتجريد التصوف من كل ما قد يتضمنه من معان أو دلالات دينية محولا للتصوف إلى مجرد طريقة أو منهج لفهم العالم ومقارنته. وهو يقوم بهذا التحويل أولا وأساسيا لصالح مفهومه عن الرؤيا الشعرية الشاملة. وما يقوم به أدونيس فيما يتعلق بالتصوف الإسلامى سبق لهيجل أن قام به فيما يتعلق بالدين المسيحى ومذهب الألوهية الفلسفى ولكن لحساب غاية أخرى مختلفة تماما. فهيجل استعان أيضا بمفهوم الإله الشخصى المتعالى ولكنه اعتبر هذا المفهوم مرحلة مؤقتة فى حياة الروح المطلقة إذ أن الذى يبقى بعد هذه المرحلة هو هذه الروح المطلقة وحدها بعد أن تكون قد أذابت وجود الإله المتعالى فى وجودها واستوعبته تمام الاستيعاب. ورغم أن هيجل كان حريصا أشد الحرص على أن يميز بحسم ووضوح فى كل موضع من مؤلفاته بين مفهوم الروح المطلقة لديه وبين مفهوم الإله المتعالى إلا أن أتباعه نسوا أو تناسوا هذا التمييز الأساسى الذى حرص عليه هيجل أشد ما يكون الحرص. وقد تسبب إغفال هذا التمييز فى ظهور تيارات رئيسية وقوية من المادية فى أعقاب هيجل. إذ أتاح أمام أصحاب هذه التيارات فرصة واسعة للهجوم بضراوة على كل من الدين المسيحى ومذهب الألوهية الفلسفى. وهكذا، فعن طريق توجيه سهام النقد الحادة للمطلق الهيجلى، كان هؤلاء يعملون فى الواقع على تقويض فكرة الله ومهاجمة الدين.

ورغم أن أدونيس يحتفظ بكل الرموز والمفاهيم الصوفية تقريبا إلا أنه يقوم بإفراغ هذه الرموز من دلالاتها الدينية المعهودة معيدا شحنها بدلالات أخرى جديدة. وذلك بهدف إغناء وتعميق تجربته الشعرية وإكسابها مزيدا من الحيوية والأصالة. ولناخذ مثلا المفهوم الصوفي عن اللامتناهي، فالامتناهي يعبر في التجربة الصوفية عن الله لكنه عند أدونيس أبعد ما يكون تعبيراً عن الله وإنما هو مجرد أداة يستعين بها أدونيس من أجل توسيع آفاق عالمه الشعري. فهذا العالم الذى لا يمكن للعقل العادى أو حتى العلمى أن يسير أغواره ويحتاج إلى فكرة اللامتناهي للتعبير عن الجانب الخفى منه. وتبدو عبارة الشاعر الفرنسى "رينه شار" التى يقول فيها أن قوام الشعر الأصيل إنما يكمن فى "الكشف عن عالم يظل أبداً فى حاجة إلى الكشف" والتى استعارها أدونيس فى إحدى مقالاته المبكرة^(٥٦) عبارة كاشفة وبالغة الدلالة، هنا. إذ تكشف هذه العبارة عن أن أدونيس كان ينظر منذ البداية إلى عالم الشعر بوصفه عالم الحقائق الغامضة والخفية والتى تظل دائماً غامضة وخفية. من هنا حرص أدونيس منذ البداية كذلك على أن يماهى بين عالمه الشعري والعالم كما ترى إليه الصوفية. فعن طريق هذه الماهية يتمكن من إكساب عالمه الشعري كل ما يتميز به العالم الصوفي من أبعاد غير مألوفة وخارقة للعادة.

وكما أن اللامتناهي بمعناه الصوفي الدينى غير قابل للإحاطة به من حيث المبدأ ومن ثم غير قابل للوصف فإن اللامتناهي الشعري عند أدونيس غير قابل كذلك للنفذ إليه لغوياً أو على الأقل بالوسائل اللغوية المعتادة. إن جميع الطرق التقليدية التى تستخدم فيها اللغة الحرفية العادية تفشل فشلاً ذريعاً فى الإشارة إلى هذا العالم لأن حقائقه ليست مما يمكن وصفه أو إثباته وإن كانت مما يمكن الإشارة إليه عن طريق الإيحاء والتلميح. لذلك يتطلب الأمر استخداماً مغايراً للغة خارج منطقها ونحوها العاديين، استخداماً يقوم على المجاز وليس الوصف. إن "غاية الوصف (هى) أن يكشف ويظهر، أو أن يوضح الغامض. أما المجاز فغايتة تكثير الدلالة، فهو يخرج اللفظ من وضعه الأصلي إلى حالة ثانية، فكأنه يخرج به من اليقين إلى الظن أو الاحتمال، ومن الدلالة الواحدة إلى الدلالة المتعددة. الوصف يبلى الحالة الشعورية، والمجاز يخلق حالة احتمالية فى اللغة تساوى حالة الاحتمال فى الشعور. الوصف يغلق اللغة، والمجاز يفتحها"^(٥٧).

ونظرة أدونيس إلى طبيعة التجربة الشعرية وثيقة الصلة بمفهوم الشعر المطلق أو الشعر الصافي عند الشاعر الفرنسى "بول فاليرى". فهذا المفهوم متعلق كذلك عند هذا الأخير "بشيء لا يمكن الوصول إليه، متعلق بالحد المثالى للرغبات والجهود والقوى التى يصدر عنها الشاعر"^(٥٨). ويقوم هذا المفهوم أساساً على أن الشاعر يكافح من أجل تحويل اللغة العادية التى يستخدمها الناس لمواكبة ظروفهم وحاجاتهم العملية المتغيرة، إلى لغة قادرة على العكس على التعبير عن السر الموجود فى العالم. أو بمعنى آخر، يكافح من أجل تحويل مادة ذات أصل سوقي إلى أداة قادرة على خلق "نظام مصطنع ومثالى" وقادرة فى الوقت نفسه على توليد الانفعال الشعري اللازم للإحساس بهذا النظام. وهكذا. فكما أن التجربة الصوفية تذهب إلى القول بأن ثمة وراء الحقيقة الشرعية الظاهرة باطناً خفياً لا يتم الوصول إليه بالوسائل المعتادة وإنما يتم الوصول إليه بوسائل أخرى: القلب، الحدس، الإشراق، الرؤيا الخ^(٥٩). فكذلك شأن التجربة الشعرية فى توحيها الكشف عما وراء الظاهر العقلى والحسى وشأن اللغة التى تستخدمها. فهذه اللغة "لا تعبر عن علاقة موضوعية بالأشياء، بل عن علاقة ذاتية وهذه علاقة احتمال وتخيل. والأشياء فيها لا تنفذ إلى الوعي وإنما تنفذ إليه صورة احتمالية عنها. وهكذا تكون اللغة الشعرية جوهرية، لغة مجاز لا حقيقة"^(٦٠).

أثر الواحدية الشعرية فى مقاربة أدونيس للفلسفة الغربية

وكما كان للرؤيا الشعرية الشاملة عند أدونيس أثر كبير فى تكييف طريقة مقارنته لعالم الأفكار على وجه العموم فقد كان لهذه الرؤيا أثرها الحاسم كذلك فى تكييف طريقة مقارنته سواء للثقافة العربية الإسلامية أو للثقافة الغربية. وقد بينا ذلك بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية ويتبقى أن نعرض لهذه المقاربة بالنسبة للثقافة الغربية.

وكما هو متوقع، لا يجد أدونيس نقطة انطلاقه في الكوجيتو الديكارتي. بل فيما يسميه الكوجيتو الصوفي - الشعري. ففي ذروة شعوره بذاته "يقول الصوفي: أنا لا أنا. ويعيدها رامبو على طريقته: أنا هي آخر. وبدلاً من الكوجيتو الديكارتي: أفكر، إذن أنا موجود (أنا نفسي) يقول الكوجيتو الصوفي - الشعري: "أفكر، إذاً أنا آخر (أنا لا أنا)"^(١). إن معنى إعادة تعريف الذات أو الأنا على هذا النحو المضاد لتعريف ديكارت لها هو أن أدونيس يرفض النظر إلى الذات بوصفها جوهرًا، أعني بوصفها كينونة مغلقة على نفسها. فالذات لا توجد في الثبات والسكون بل في الحركة والضرورة كما أنها ليست من جهة الماضي بل من جهة المستقبل، أعني من جهة الممكن والمحتمل. لذا كانت التجربة الشعرية الأصلية في نظر أدونيس هي تلك التجربة التي تقوم على مبدأ الذاتية لا الموضوعية وعلى المعاناة القلبية لا العقلية.

وفي كل هذا يبدو أدونيس أكثر قرباً من مفكرين من طراز بسكال أو كيركجورد منه إلى مفكرين من طراز ديكارت. فرغم الاتفاق الظاهري بين هاتين الفئتين من المفكرين فيما يتعلق بضرورة البدء من الذات، إلا أنه من الواضح وجود تضاد حاد بينهما من حيث مفهومهما أو تصورهما عن الذات. ويبدو مفهوم الفئة الثانية عن الذات محصوراً في مجال الماهيات التصورية وحدها، بينما يتعلق مفهوم الفئة الأولى بمنطقة الأشياء الموجودة فعلاً. وهكذا، فرغم أن ديكارت يبدأ بالفعل من الذات المفكرة، إلا أن الذات لا تمثل بالنسبة له سوى نقطة بداية فحسب، كما أنها لا تعدو أن تكون مجرد جوهر أو ماهية. أما عند مفكر من طراز كيركجورد، فنجد على العكس تركيزاً على الفرد الإنساني الحقيقي كما هو موجود في الواقع وعلى الكيفية التي يتغير بها هذا الفرد باستمرار، وذلك من خلال ممارسته لفعل من أشد الأفعال التصاقاً به، ألا وهو فعل الاختيار. كما نجد أيضاً ذلك الاهتمام الكبير بتناول العواطف والإرادة، ومدى ما تمارسه من تأثير في حياة الفرد الإنساني ومعتقداته. وهي مفاهيم نجد لها لدى أدونيس أيضاً من حيث اختياره لذاته، وتأكيده المستمر على فردية الإنسان وحرية. غير أن هذا التوكيد المبالغ فيه على مبدأ الذاتية يوشك أن يتحول عند أدونيس إلى نوع من إطلاقية جديدة، وإن يكن ذلك بصورة معكوسة تماماً. فعلى الرغم من أن أدونيس يبدأ من الوجود الفعلي للشخص الإنساني، إلا أن الأشياء المحسوسة والشخص الإنساني نفسه سرعان ما يرد على يديه من جديد إلى حدود التصور الماهوي المجرد. والسبب في ذلك هو أن أدونيس لا يحافظ على التمييزات المحدودة بين الضرورة الزمانية والحياة الأبدية، بين الإنساني والإلهي، بل يسعى على العكس إلى إذابة الاثنين معاً في وحدة شعورية ووجودية واحدة. وذلك بناء على مغالطة مؤداها أن احترام الإنسان أمر يتعارض تمام التعارض مع احترام علو الله، وأن الإصرار على التمسك بهذا العلو من شأنه أن يؤدي إلى سحق الإنسان بوصفه فرداً حراً. والواقع أن إصرار أدونيس على إقامة نوع من الاتحاد الشخصي بين الوجود الإنساني ووجود الإله الأبدى، أو إصراره على إدراج الوجود النسبي في داخل التطور الباطني للمطلق، هو الذي يؤدي ليس فقط إلى التضحية بإله متعال، بل أيضاً إلى تعريض الذات الإنسانية نفسها لخطر التجوهر، ومن ثم فقدان حريتها وإنسانيتها. وهذا المأزق الذي ينتهي إليه أدونيس من الناحية المعرفية (الابستمولوجية)، إنما تتسبب فيه تجربته الشعرية، بوصف هذه التجربة هي الأساس في تحديد شكل وطبيعة العلاقة بينه وبين العالم. فنظراً لأن أدونيس يقوم بتوظيف الفكر لخدم أغراض تجربته الشعرية نفسها، فإنه لا يقوم بمراجعة كافية لما يتخذ من مواقف ويعبر عنه من آراء وأفكار، بل سرعان ما يتبناها جميعاً بحماس شديد لمجرد أنها تلوح له جذابة وآسرة من الناحية الشعرية. وهو أمر يؤدي به لا محالة إلى الوقوع إن آجلاً أو عاجلاً في تناقضات وتعارضات فكرية شتى. والواقع أن هذا الموقف الوظيفي لدى أدونيس ليس مجرد موقف جزئي من الفكر وحده، بل هو موقف كلي وشامل. أعني أن الوظيفية لديه اتجاه يشمل كل شيء: الفكر والدين والإنسان وحتى الله نفسه.

وبالإضافة إلى استبعاد الحدس بمعناه العقلي كما عند ديكارت، فإن أدونيس على ما يظهر يبدو رافضاً كذلك لثنائية ديكارت الأنطولوجية أعني ثنائية الوجود لديه. يقول أدونيس مامعناه أن الواقع الخارجي أو المادي أو الطبيعي ليس إلا جانباً محدوداً من الوجود لذا لا يصح الاكتفاء

عليه. أما الوجود على حقيقته فهو أكثر اتساعا من ذلك بما لا يقاس، لأنه ينطوي على جوانب أخرى خفية وغير مرئية. إلى أن يقول: "غير أن ما وراء الطبيعة ليست إلا جزءاً آخر من الطبيعة"^(١٢). ويبدو أدونيس في هذه العبارة أكثر قرباً من أسبينوزا منه إلى ديكارت. فديكارت كان يقول بوجود نمطين متميزين من الكينونة لا يمكن من حيث المبدأ رد أحدهما إلى الآخر بعكس أسبينوزا الذى ذهب إلى القول بوجود واحد فقط. والله عند أسبينوزا هو هذا الجوهر الواحد إلا أنه يمكن أن يكون هو الطبيعة كذلك. فالله والطبيعة أو بلغة أسبينوزا الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة كانا بالنسبة إليه بمثابة تعبير عن الجوهر نفسه. غير أن أسبينوزا حتى ولو أنه قد اختزل الجواهر المتعددة فى جوهر واحد إلا أنه ما يزال حتى الآن بعيداً عن الذاتية بالمعنى الذى يتطلع إليه أدونيس.

ويأتى هيغل لكى يوجد على طريقته بين المطلق وبين العالم المتناهى صاهرا المسافة التأليهية بين الله والإنسان فى إهاب مايسميه بالروح المطلقة والتى تتطور وفقا للديالكتيك. ويستفيد أدونيس من واحدة هيغل الديالكتيكية كثيرا. فضلا عن أن هذه الواحدة قد نجحت فى التخلص تماما من كل ميل أو نزوع نحو التجوهر بتحويلها جوهر الطبيعة الإلهي عند أسبينوزا إلى محض ذاتية حرة ومتطورة وفاعلة. فقد ساعدت أيضا على حل مشكلة ظلت تمثل بالنسبة لأدونيس مصدر قلق وإزعاج دائمين له، وأعنى بها مشكلة الثنائيات المطلقة. إذ يبدو أن ديالكتيك هيغل يحل هذه المشكلة بطريقة أكثر اتفاقا وملاءمة مع موقف أدونيس من الموضوع. إلا أن أدونيس لا يستطيع مع ذلك بحكم تكوينه الشعري أن يستريح إلى الفكر الهيجلي فى مجمله. فإن مطلق هيغل يظل بالنسبة إليه غارقا حتى أذنيه فى الموضوعية والتجريد. فلقد استمر هذا الفكر رغم كل شيء فى العمل على إخضاع الخاص للعلم والجزئى للكلى والعينى للمجرد.

وتمدد النزعة الإنسانية المادية التى أتت فى أعقاب هيغل بمعين لاينضب فى اتجاه ما يؤكد وجوده الفردى بوصفه ذاتية حرة مطلقا. فقد اعتبرت هذه النزعة، التبعية التقليدية لله، وضعاً لا يمكن أن ينسجم مع أبسط مبدأ للحرية الإنسانية. ويتقدم لودفيج فيورباخ متذعرا بإهاب منهج نفسى تكويني أو نشوئى للتدليل على أن ماهو موجود حقا هو فكرتنا عن الله. فالإنسان الفرد رغم أنه قد وهب القدرة على إدراك النوع الإنسانى ككل إلا أن عقله لم يوهب القدرة على تفادى الأخطاء. فكأن الله فكرة وهمية أدت إليها طريقة خاطئة فى النظر إلى طبيعة الإنسان الجوهرية. وهى طريقة يقوم بها العقل الإنسانى نفسه بما جبل عليه من ميول فطرية تدفعه باستمرار إلى الوقوع فى أحابيل ألوان مختلفة من العزل والفصل والتجريد الأجوف. ولكى يسترد الإنسان ماهيته الإنسانية اللامحدودة ينبغى عليه فيما يزعم فيورباخ أن يتحرر تحررا تاما. فعن طريق الارتباط التقليدى بآله حر متعال، يمكن للإنسان أن يعود حقا كما كان كائنا موجودا فى الحرية.

أما نيتشه فقد استبدت به فكرة مؤداها أن الإله لا يمكن أن يكون إلا تصورا مضادا للحياة وللإنسان. وقد جعلته هذه الفكرة يعتقد أن الولاء للأرض وللحياة الإنسانية لا يمكن أن يتفق مع أى صيغة من صيغ الإيمان بالإله بوصفه واقعا مستقلا أو حقيقة مستقلة. وكان من الضرورى بالنسبة له أن يتحايل بأى شكل على حقيقة الإله الثابتة المستقلة. ومن هنا كان إعلانه المسرحى عن موت الإله. ورغم أن هيغل قد سبق نيتشه فى الكلام عن موت الإله إلا أن هيغل نظر إلى هذا الحدث فى سياق تطور الروح المطلقة. أما نيتشه فيعزل هذا الحدث عن السياق الذى وضعه فيه هيغل ناظرا إليه على أنه مجرد انحلال فقط لأخطر فكرة أو أكذوبة أمكن للعقل الإنسانى أن يخترعها عبر تاريخه الطويل، على الإطلاق. ولذلك كان من الطبيعى أن يجد نيتشه نفسه واقعا فى أحضان لون من ألوان العدمية المطلقة. فإن الكلام عن الصيرورة التى تظل صيرورة أو عن السيولة الشاملة للأشياء والمعانى والقيم التى تظل سائلة باستمرار وقابلة باستمرار للتشكيل على أنحاء متعددة لاحصر لها دون أن تتشكل بالفعل ماهو إلا إعادة إنتاج مستمرة للعدمية دون قدرة على تجاوزها أبدا. بل إن نيتشه وقد أحس بأن الوجود الذى قد خلا من الإله قد أصبح غير محتمل بصورة

لاتطاق إذا به في محاولة يائسة منه يطلع بنظريته عن إرادة القوة والإنسان الأعلى. وهي نظرية لم تكن في حقيقة الأمر سوى أكذوبة أخرى تحل محل ما كان يسميه بأكذوبة الإله.

ويتجاوب أدونيس مع هذه الأفكار تجاوبا عظيما. فهي تتمشى مع خطه الفكرى العام في التأكيد على الفردية والذاتية كما تتمشى كذلك مع وجهة نظره عن طبيعة التجربة الشعرية. ولننظر مثلا إلى فكرة نيتشه عن سيولة المعنى. فلقد وجد أدونيس في هذه الفكرة ما يغنى التجربة الشعرية لديه باعتبار أن الشعر بالنسبة إليه ليس طقسية استعادة أو حفظ أو تكرار لما هو موجود ومكتوب سلفا بشكل كامل ونهائى. وإنما هو على العكس سعى متواصل وراء ما لم يوجد أو يكتب بعد. وذلك فى سياق من الصيرورة والتحول المستمرين. ويرتبط هذا الطابع الجدلى أو الحركى للشعر بتصور معين للحقيقة يرى إليها فى علاقتها بالذات العارفة. فهذه الحقيقة مهما تجلت فى صور وأشكال مرئية مختلفة فإن طبيعتها اللامرئية لاتستنفد أبدا. وقد تكون هذه الفكرة ملائمة لطبيعة التجربة الشعرية وخصوصا كما ينظر إليها أدونيس، إلا أنها لاتصلح لأن تكون موقفا فكريا متكاملا من الحياة والعالم. ويحدد أدونيس المنهج المستخدم فى "الثابت والتحول" بأنه منهج فينومينولوجى. ورغم أن هذا المنهج هو نوع من التاريخ الظاهرى للثقافة العربية "كما تكشف عنه الوقائع والأفكار التى تجمع على صحتها الأطراف التى وضعتها أو تبنتها"^(١٣). ورغم أنه منهج يحاول أن يزيل عن هذه الوقائع والأفكار ما قد تراكم عليها عبر العصور من قراءات سابقة ووجهات نظر مسبقة وجاهزة، إلا أنه يبدو أن أدونيس لا يريد أن يصل من خلال هذا المنهج إلى شىء ثابت أو محدد. فهو يريد أن يبقى فى الصيرورة الزمانية المطلقة بالمعنى النيتشوى. لكن التحول لايمكن أن يكون موقفا فكريا بحد ذاته. أعنى أن إعادة النظر والبحث والتجاوز، لايمكن أن تظل مجرد إعادة نظر وبحث وتجاوز. كما أن الرفض والهدم لايمكن أن يبقى مجرد رفض وهدم. لأن هذا كله إذا وقف عند حدوده الذاتية وحسب فلن يكون له عندئذ سوى معنى واحد هو معنى العدمية المطلقة. وقد تكون الثورة - الرؤيا فكرة شاعرية جميلة، لكن لامندوحة من أن تتحول فى الواقع إلى نظام. وهكذا، فإذا كان لابد من الأخذ بوجهة نظر الثورة والتحول، فينبغى تجريد التحول من طابع الاكتفاء الذاتى أولا. عندئذ، تظهر الحركة فى إطار من السكون، والهدم فى إطار من البناء، ويظهر التحول كما ينبغى أن يكون، فى إطار من الثبات الضرورى.

والواقع كما رأينا من تصور معين عن ماهية الشعر أو عن طبيعة التجربة الشعرية، أنه عند أدونيس بناء على هذا التصور بتعديل تصوراته الأخرى عن الحياة والعالم تعديلا جذريا لكى تتلاءم مع هذا التصور الأساسى عن ماهية الشعر. وهو لايقوم بهذا التعديل بعد معاناة فكرية طويلة أو بعد إمعان وترو كافيين بل يقوم بتعديل تصوراته بسرعة وعفوية لكى تنسجم مع رؤياه الشعرية المسبقة بشكل تام وكامل. هكذا يقوم أدونيس بإعادة تعريف الدين والعلم والله والحقيقة والفلسفة والتصوف والمعرفة واللغة والوجود والذات وغيرها لكى تتوافق مع ماهية الشعر كما ينظر إليها. ويصدر أدونيس فى نظريته إلى ماهية الشعر عن اعتقاد مبدئى مؤداه أن المعرفة غير العقلية هى من أرقى وأرفع أنواع المعرفة وأن الشعر يمثل أهم أنواع المعرفة غير العقلية على الإطلاق. والظاهر المنظم فى تعاليم وعقائد وتقاليده وتشريعاته هو مجال المعرفة العقلية ومن ضمنها المعرفة العلمية وهو كذلك مجال المعرفة القائمة على النقل. أما المعرفة غير العقلية أو المعرفة الشعرية فتذهب إلى ما وراء الظاهر وعالم الحواس. ذلك أنها تسعى فى طلب حقيقة من نوع آخر. حقيقة توصف عادة بأنها مطلقة ولامتناهية وغير قابلة للإدراك. وتشبه "نظرية المحبة الصوفية"^(١٤). فى التصوف نظرية المعرفة الشعرية من حيث أن غايتها هى كذلك "التوكيد أن فى الوجود جانبا باطنا، لامرئيا، مجهولا، وأن معرفته لاتتم بالطرق المنطقية - العقلانية، وأن الإنسان دونه، دون محاولة الوصول إليه، كائن ناقض الوجود والمعرفة، وأن الطرق إليه خاصة وشخصية"^(١٥) وكما أن المجاز هو وسيلة المعرفة الشعرية، فإن الذوق والشطح والاتصال هى وسائل نظرية المحبة الصوفية. وفى المجاز "يكمن سر الشعر، أى تكمن الخاصية الشعرية فى التعبير عن عالم تقف أمامه اللغة العادية عاجزة. فهذه اللغة محدودة، فى حين أن هذا العالم غير محدود. ولا نستطيع أن نعبر بالمحدود عن غير المحدود. لابد إذن من اللجوء إلى وسائل نتغلب بها على هذه المحدودية"^(١٦).

والمجاز هو أهم هذه الوسائل، إذ هو "يشحن اللغة بطاقة جديدة (فإذا بها) تقول ما لا يقال (أى) تقدم عالما غير عادى، (أو) صورة عن العالم من مستوى أكثر غنى وعلواً"^(٧٧). أما الذوق فى التجربة الصوفية فهو "منهج فى المعرفة يقوم على الوصول إلى الحقيقة بالمشاهدة أو العيان. وهذا يعنى أنه حال من المعاناة الداخلية، وليس نظرا أو جدلا. فليس الذوق بديلا للعقل وحسب، وإنما هو تقيضه. ذلك أن الذوق اتصال، وهو إذن سلوك. وهكذا يذوق العارف الحقيقة ويتصل بها، اتصال الذائقة بما تذقه"^(٧٨). لكن، التعبير الصوفى لا يجد شكله الأقصى والأكمل إلا فى الشطح؟" فكما أن التصوف هو "صفة الحق يلبسها العبد" كما يعرفه أبو اليزيد البسطامى، فإن الشطح هو صفة البكارة اللغوية يلبسها النطق. إنه غيبوبة عن اللغة - الإصطلاح، شأن التصوف الذى هو غيبوبة عن العالم - الإصطلاح. إنه باطن اللغة الموازى لباطن الألوهة. وكما أن باطن الألوهة لانهاى، فإن باطن اللغة أو الشطح يوحى بأبعاد لانهائية. إنه اللغة فيما وراء اللغة"^(٧٩). والشطح إلى ذلك، هو "علامة على الوجود الحقيقى والمعرفة الحقيقية فى آن. إنه بتعبير آخر، كشف أنطولوجى - إبستمولوجى، وكشف عن العلاقة بين الوجود والمعرفة"^(٨٠). وهكذا، يبدو أدونيس مشغولا باستمرار بكيفية التخلص من الحالة التى يفرضها التعقل على الإنسان. وهى قضية تشغله ليس فقط عندما يشعر بل عندما يفكر أيضا. فالهم بالنسبة له هو أن ينحرف بحواسه ومشاعره عن اتجاه التعقل والحكمة والرصانة والعادة والتقليد دافعا بها على العكس ناحية الحدس والرؤيا والإشراق والجنون.

تعليق ختامى :

أما عن موقفى الذى تصدر عنه آرائى الخاصة فيما يتعلق بهذه المشكلة، فينطلق من الإيمان المسبق بضرورة المحافظة على الثنائية الأنطولوجية، كما هى. فلا بد من الاحتفاظ بكل من واقع الإنسان المتناهى وواقع الإله اللامتناهى فى شكلى وجودهما الخاص والتميز ورفض أى محاولة لرد هذين الشكلىين إلى شىء آخر سواهما سواء كان ذلك على طريقة هيكل فى مذهبه القائل بالواحدية الجدلية المثالية"^(٨١) أو على طريقة ماركس فى مذهبه القائل بالواحدية المادية، أو على أى طريقة واحدة أخرى يمكن تصورها كطريقة بعض المتصوفة فى قولهم بالحلول أو الاتحاد أو طريقة بعض الفنانين والشعراء فى قولهم بالواحدية الجمالية أو الشعرية، أو طريقة بعض العلماء فى قولهم بالواحدية العلمية"^(٨٢). وهكذا. ومن بين ما يتضمنه هذا الموقف كذلك، الإيمان العميق بأن اغتراب الإنسان لايتأتى من الاعتراف بواقع الوجود الإلهى المتعالى بقدر ما يتأتى على العكس من محاولة العبث بهذا العلو. فإن تصور العلاقة بين الإنسان والله على هيئة المحايثة أو المباطنة هى التى تؤدى فى رأى إلى خلق الشخص الإنسانى كما تؤدى إلى طمس طبيعة الله الحق وطريقته المتميزة فى الوجود. وبذلك تقضى على إمكانية قيام أية علاقة شخصية بينهما، من النوع المثمر والفعال. والواقع أن كل المناهج الواحدية لاتفعل أكثر من إضفاء خصائص وصفات المطلق على الإنسان ولكن بطريقة معكوسة. فى حين أن المطلوب هو فقط تجنب الخلط بين الوجود اللامادى المتعالى لله ووجود الكائن الإنسانى. وعلى عكس ما تذهب إليه هذه المناهج من أن القيم الإنسانية والطبيعية لايمكنها أن تزدهر إلا إذا حكمنا الثنائية الأنطولوجية وقمنا بإلغاء الله والدين إلغاء تاما، ففى رأى، يمكن للبشر، بمنتهى السهولة والطواعية، أن يكونوا إنسانيين وعقلانيين تماما دون أن يضطروا فى الوقت نفسه إلى التنازل عن الثنائية الأنطولوجية لحساب النظرة الواحدية. والإيمان المبدئى بوجود الله وبأنه حر حرية مطلقة ليس فقط لايمكنه أن يكون متعارضا مع القيم الإنسانية والطبيعية، ولكنه يمثل أيضا شرطا ضروريا ولازما من أجل صون هذه القيم نفسها والمحافظة عليها. وهكذا، فرفاهية الإنسان لايمكنها أن تتعارض مع مجد الله، بل تزداد ثراء وغنى، كما أن الولاء لهذه الأرض ليس معناه عدم الإيمان بآخرة الله أو بغييه الميتافيزيقى فالآخرة هى هنا بشكل أو بآخر توسيع للأرض نفسها وامتداد بها ولكن ضمن أفق آخر أكثر رحابة وغنى وإن كان هذا الأفق غير محسوس وغير منظور.

١- فى فاتحة لنهايات القرن نقرأ مثلاً قول أدونيس فى صفحة ٢٠٢ : "الإنسان أكثر أهمية من النظريات والمذاهب. فالوحدة، مثلاً، أو الاشتراكية إنما هى لغاية هى الإنسان. إنهما من أجل أن يصبح العربى أغنى حياة، وأصح فكراً، وأرسخ إنسانية".

٢- فاتحة لنهايات القرن، ص ١٥.

٣- أدونيس، فاتحة لنهايات القرن: بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة، ط١ (بيروت: دار العودة ١٩٨٠) ص ٤٣.

٤- من الأمور اللافتة للنظر هنا، أن تصوير الأطفال أو الصبايا الصغيرات عراة، وكذلك النساء العجائز، وعرض صورهن على الإنترنت، ينظر إليه على أنه مسألة جمالية محضة، وبالتالى، مسألة منفصلة تمام الانفصال عن أية قيمة أو غاية أخرى، تتجاوز قيمة الجمال لذاته. وهى نتيجة طبيعية يؤدى إليها بشكل تلقائى، غلق الظاهرة على نفسها (التصوير الفوتوغرافى فى هذه الحالة)، واعتبار المعايير التى تستند إليها الظاهرة، معايير ذاتية بحثة، أى معايير مستمدة من الظاهرة نفسها.

٥- محمد خلاف، دراسة بعنوان: نقد شعر الحداثة، عن ضرورة جعل الشعر مبالياً بالإنسان. مجلة أدب ونقد، العدد ١٨٣ نوفمبر ٢٠٠٠، ص ٥٨.

٦- سوف نبين فيما بعد أن هذه الموضوعية المزعومة لوجود لها، أو على الأقل لا يمكن للمرء أن يظل موضوعياً طول الوقت. إذ لا بد له من الاستسلام لتحيزاته الذاتية إن أجلاً أو عاجلاً. وهذه مسألة منطقية ويمكن فهمها، لأنها شأن إنسانى بحث.

٧- أدونيس، الثابت والمتحول: بحث فى الإبداع والاتباع عند العرب، ط٧ (لندن: دار الساقي ١٩٩٤) ج ١، ص ١٣٦.

٨- المصدر نفسه، ص ٦٧.

٩- المصدر نفسه، ص ٤٩.

١٠- المصدر نفسه، ص ٦٠.

١١- فاتحة لنهايات القرن، ص ١٣.

١٢- الثابت والمتحول، ص ٧١.

١٣- فاتحة لنهايات القرن، ص ٣٩ - ٤٠.

١٤- نفسه، ص ١٣.

١٥- الثابت والمتحول، ص ٧٤.

١٦- المصدر نفسه، ص ٧١.

١٧- المصدر نفسه، ص ٧٦.

١٨- المصدر نفسه، ص ٨٣.

١٩- المصدر نفسه، ص ٨٣ - ٨٤.

٢٠- المصدر نفسه، ص ١٠٧.

٢١- المصدر نفسه، ص ١٠٨.

٢٢- المصدر نفسه، ص ١١٤.

٢٣- المصدر نفسه، ص ١٥١.

٢٤- لقد شاع هذا التفسير لأدونيس وغيره لموقف العربى الراض للمسلمات الفكرية للحضارة الغربية. فقد اعتبر هذا الرفض عندهم نقطة ضعف، والواقع أننا يمكن أن نرى فيه على العكس نقطة قوة. فمن علامات التميز والخصوصية أن يكون للعربى موقفه الخاص من القضايا الحدية التى تعن للإنسان عموماً مثل قضية الله والإنسان وشكل العلاقة بينهما، والذى يختلف به عن موقف الإنسان الغربى. ويمكن الخطأ فى تصوّر هو الاعتقاد بأن الموقف الخاص الذى وقفته الحضارة الغربية من هذه القضايا وأمثالها، لا بد أن يكون هو أيضاً الموقف الإنسانى بشكل عام.

٢٥- المصدر نفسه، ص ١٥١ - ١٥٢.

٢٦- المصدر نفسه، ص ١٢٧.

٢٧- المصدر نفسه، ص ١٢٨.

٢٨- المصدر نفسه، ص ١٣٥.

٢٩- المصدر نفسه، ص ١٤٩.

٣٠- المصدر نفسه، ص ١٣٧.

٣١- المصدر نفسه، ص ٦٣.

٣٢- المصدر نفسه، ص ١٤١.

- ٣٣ - الثابت والمتحول، (٤) ص ٦.
- ٣٤ - فى الواقع، لا يمكن لى أو لأى أحد أن يوجه اللوم إلى الباحث لمجرد أنه (أى الباحث) فشل فى المحافظة على موضوعيته الصلبة الباردة تجاه المادة التى يبحثها، ووقع بدلا من ذلك فى شباك رؤاه وتحيزاته الذاتية المسبقة. فمثل هذه الموضوعية الصلبة لوجود لها على الإطلاق. وقد بينت الفزياء الحديثة خطأ الفزياء الكلاسيكية وأثبتت أن الذى يترأى للفزيائى فى فحصه للظواهر الطبيعية المختلفة ليس هو الطبيعة كما هى فى ذاتها وإنما هى الطبيعة المفحوصة أو الملحوظة أى الطبيعة وقد مرت من خلال ذات الباحث أو العالم. فإذا كان هذا هو ما يحدث فى ميدان العلوم الطبيعية، فمن باب أولى، أن يكون هذا هو ما يحدث أيضا فى ميدان العلوم الإنسانية، وبطريقة أكثر اتساقا وانسجاما.
- ٣٥ - الثابت والمتحول، ص ٢٢٧.
- ٣٦ - انظر الحديث الذى أجراه معه وليد شميظ فى العدد ٧٨٠ من "الأسبوع العربى" والصادر فى ٢٠ مايو ١٩٧٤.
- ٣٧ - الثابت والمتحول، (٣) ص ١٤١.
- ٣٨ - نفسه، ص ١٤٠.
- ٣٩ - نفسه، ص ٣٥.
- ٤٠ - أدونيس، مواقف، العدد (٣٤) ١٩٧٩، ص ١٥٠ - ١٥٨.
- ٤١ - الثابت والمتحول، ص ٧٧.
- ٤٢ - انظر مثلا: أدونيس، النظام والكلام، ط ١، (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣) ص ١٤٩.
- ٤٣ - يشير أدونيس إلى تأثير مشابه يزعم بأن التجربة الصوفية تعمل على إحداثه، وذلك بإبطالها العقل وإبطال أدواته فى الجسم نفسه. يقول: "فلكى يبلغ الإنسان مالا ينتهى، لابد من تحويل الجسم نفسه إلى مد حركى لامنته، ويتم ذلك بإبطال فعل الحواس، إضافة إلى إبطال العقل، مما سيتبناه، بعد حوالى ألف سنة، رامبو والسراليون بعده، بحيث يصبح الجسم كله كيانا أثريا - مادة انخفاف وإشراق، لاجاز بينه وبين المجهول، أو "الحياة الحقيقية الغائبة".
- ٤٤ - أدونيس، النص القرآنى وآفاق الكتابة، ط ١ (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣) ص ١٣٨.
- ٤٥ - يختصر أرسطو المبادئ التى تقوم عليها العقلانية الوجدانية، فى ثلاثة مبادئ هى: (١) مبدأ الهوية، (٢) مبدأ عدم التناقض، (٣) مبدأ الثالث المرفوع.
- ٤٦ - النص القرآنى وآفاق الكتابة، ص ٧٠.
- ٤٧ - الثابت والمتحول، ص ١٣٩ - ١٤٠.
- ٤٨ - يذهب أدونيس إلى أن المجتمع العربى هو مجتمع يرفض الآخر ولا يقبله إلا ضمن شروط خاصة. وتتضح هذه النظرة فى مقارنة أدونيس بين نظرية الحكم العربية ونظرية الحكم الديمقراطية. وتقوم النظرية الأولى على أساسين: (١) الأول، مبدأ المجتمع العربى وقوامه الدين، المدينة نفسها لا تقوم إلى بالدين (٢) الثانى، وهو نتيجة طبيعية للأول: الآخر غير المسلم، أو المسلم الذى يخالف رأيه "رأى الجماعة"، هو آخر "مختلف" لا بالمعنى التعددى الإيجابى، بل بالمعنى السلبى: الفرق، أو الانشقاق، أو الكفر. هذا "الآخر"، الشريك فى المدينة الواحدة، لا يشارك مع ذلك فى بناء "الأمة" إلا بوصفه "تابعا" وفى إطار "التسامح". هو شريك فى "تقبل" ما تقبله "الأمة"، وعليه: مقابل "التسامح"، أن يقوم بالواجبات المدنية كلها، وأن يرضى فى الوقت نفسه، حرمانه من بعض "الحقوق": النظام والكلام، ص ١١٣.
- ٤٩ - أدونيس، ها أنت أيها الوقت: سيرة شعرية ثقافية، ط ١ (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣) ص ١٠٦.
- ٥٠ - يفرق أدونيس بين الشعر بمعناه الواسع والشعر بمعناه الخاص. ويقصد بالأول الشعر بوصفه رؤيا تخيلية خلاقة. ويقصد بالثانى فن الشعر بذاته كنوع أو كشكل وزنى متميز.
- ٥١ - أدونيس، زمن الشعر، ط ٢ (بيروت: دار العودة، ١٩٨٣) ص ٩.
- ٥٢ - المصدر نفسه، ص ١٧٣.
- ٥٣ - يقول أدونيس أن المجتمع العربى محاصر بين معرفتين: الأولى، تنقل الماضى، ولا تنقل منه إلا ثقافة الآخرة. والثانية، تنقل الحداثة الغربية ولا تنقل منها إلا ثقافة الدنيا، أعنى ثقافة المادة فى منجزاتها التقنية - الاستهلاكية. محاصر، بتعبير آخر، بين نقلين - طقسين: طقس النعيم السماوى، وطقس النعيم الأرضى - وهو لذلك مجتمع معطل: لا ينتج (لا يبدع) فكرا ولا ينتج تقنية. انظر: النظام والكلام، ص ١٥١.
- ٥٤ - يطرح أدونيس هذا الموضوع المحورى فى كتاباته كلها. لكن يمكن على الأخص الاطلاع على تناول أدونيس للموضوع فى كتابه: "النظام والكلام" وخصوصا الصفحات من ٣٢ وحتى ٣٩.
- ٥٥ - انظر مثلا: النظام والكلام، ص ٥٢ - ٥٣ ص ٦٤ - ٦٥.
- ٥٦ - لأدونيس مقالة مشهورة بهذا العنوان نفسه مكتوبة فى عام ١٩٥٩ ومنشورة فى "زمن الشعر".
- ٥٧ - الثابت والمتحول، ص ١٥٠.

- ٥٨- الرؤيا الإبداعية، مجموعة مقالات، سلسلة الألف كتاب، الكتاب رقم ٨٥٥، (القاهرة: مكتبة نهضة مصر
بالفجالة، ١٩٦٦) ص ٢٨.
- ٥٩ - النظام والكلام، ص ٦٧ - ٦٨.
- ٦٠- الثابت والمتحول، ص ١٥٤.
- ٦١- النظام والكلام، ص ٧٠.
- ٦٢- أدونيس، الصوفية، والسوريالية، ط ٢ (لندن: دار الساقي، ١٩٩٥) ص ١٥٥.
- ٦٣- الثابت والمتحول، ص ٥٤.
- ٦٤- نفسه، (٢) ص ١٠٢.
- ٦٥ - الصوفية والسوريالية، ص ١٥.
- ٦٦ - الثابت والمتحول، (٤) ص ٢٥١.
- ٦٧- المصدر نفسه، ص ٢٥٢.
- ٦٨- الثابت والمتحول، (٢) ص ٩٩ - ١٠٠.
- ٦٩ - المصدر نفسه، ص ١٠٤.
- ٧٠- المصدر نفسه، ص ١٠٤.
- ٧١ - رغم جدلية هيجل إلا أن فلسفته هي في نهاية المطاف فلسفة واحدة تحطم الثنائيات جميعا وتردها إلى
عنصر واحد.
- ٧٢- باختصار شديد، فإن المقصود بالواحدية العلمية في مثل هذا السياق هو تطبيق المنهج المستخدم في مجال
العلوم الطبيعية، على مجال العلوم الإنسانية، بحجة أن الظاهرة الإنسانية لا تختلف كثيرا في جوهرها عن
ظواهر الطبيعة المادية.